40

மேல்நாட்டுத் தத்துவ வரலாறு

[EUROPEAN PHILOSOPHY]

டேக்கார்ட் முதல் - காண்ட் வரை

(கி. பி. 1596 – 1804)

இரண்டாம் பாகம்

1962

ஆக்கியோர் :

டி. எம். பி. மஹாதேவன், M.A., Ph.D.,
தத்துவப் பேராசிரியர், பல்கலைக்கழகம், சென்னை.

பி. என். ஷண்முகசுந்தரம், M.A., M.Litt.,
தத்துவத் துணைப் பேராசிரியர், பச்சையப்பன் கல்லூரி, சென்னை.

புக்ஸ் (இந்தியா) பிரைவேட் லிமிடெட்
135, பவழக்காரத் தெரு ... சென்னை-1

முதல் பதிப்பு :
மார்ச்சு, 1962
சென்னை, சாந்தி பிரசில்
அச்சிடப்பெற்றது.

111395
RJ5
N162.2

விலை ரூ. 7-50

அணிந்துரை

இந்த ஆண்டில் தமிழைக் கல்லூரிக் கல்வி மொழியாக அமைக்கும் புது முயற்சி எழுந்தோங்கி உள்ளது. பீ.ஏ. வகுப்பு மாணவர்கள் தங்கள் பாடங்கள் அனைத்தையும் தமிழிலேயே கற்கின்ற காட்சியைக் காணலாம். இடர்ப்பாடுகள் பல இருந்தாலும் இப்பெரு முயற்சியில் நாம் வெற்றி பெறுவது திண்ணம். நாடு முழுவதும் பரந்துள்ள மாணவர்களின் ஆர்வம், "தமிழிலேயே கற்பிப்போம்" என முன் வந்துள்ள கல்லூரி ஆசிரியர்களின் ஊக்கம், பலப்பல கலைகளிலும் பொதுத்துறைகளிலும் பல்வேறு நிலையங்களிலும் தொண்டு செய்வோர் கலைச் சொல்லாக்கத்தில் உழைத்த பெருஞ் சிறப்பு, இவற்றிற்கும் மேலாக மிகமிகக் குறைந்த காலத்தில் தங்கள் தங்கள் சிறப்புத் துறையில் நூல்களை எழுதித்தர முன் வந்த நூலாசிரியப் பெருந்தகைகளின் உறுதியுள்ளம், தொண்டுணர்ச்சி— இவற்றைக் கண்ட பின் இத்திட்டத்தின் வெற்றியில் யாரே ஐயம் கொள்வர்!

சிறப்பாகச் சென்னைப் பல்கலைக்கழகப் பேராசிரியர்களும் மற்றைய நூலாசிரியர்களும் எத்தனையோ நெருக்கடிகளுக்கிடையே, குறுகிய காலத்தில் அரிய முறையில் நூல்களை எழுதித் தந்துள்ளார்கள். பதிப்பு நிலையங்களும் முழுமனத்தோடு ஒத்துழைத்ததன் பயனாக வெகு விரைவில் இந்நூல்கள் வெளி வந்துள்ளன. இந்நூல்களில் ஒன்றான **மேல்நாட்டுத் தத்துவ வரலாறு** என்ற இந்நூலை மாணவர்களும் ஆசிரியர்களும் தமிழ் மக்களும் வரவேற்பார்கள் என நம்புகிறோம்.

பல பெரியோர்களும் நிலையங்களும் முன்னரே புதுக் கலைகளைப் பற்றிய நூல்களைத் தமிழில் எழுதி வெளியிட்டு வழிகாட்டியுள்ளார்கள். ஆயினும், கல்லூரியில் தமிழ் கல்வி மொழியாகச் சிறந்து விளங்க வேண்டுமானால், இன்னும் எத்தனையோ நூல்கள் தமிழில் வெளி வர வேண்டும். எல்லோருடைய ஒத்துழைப்பாலும் விரைவில் மேலும் மேலும் பல நூல்கள் வெளி வரும் என்று உறுதியாக நம்புகிறோம்!

இந்த முயற்சியில் எத்தனையோ சிக்கல்கள் எழுந்தன. அவைகளை வெற்றிகரமாகத் தீர்த்து வைக்க முயன்றுள்ளோம், கலைச் சொற்களை அமைப்பதிலும், சிறந்தவர்களைக்கொண்டு பாட நூல்களைத் தமிழ் மரபோ, கலை மரபோ, பொருள் தெளிவோ சிறிதும் பிறழாதபடி எழுதுவதிலும், மாணவர்களின் ஆங்கிலத் தரம் குன்றாமல் காப்பதிலும், அவர்கள் மேலும் தாம் கற்கும் பொருள்களைப் பற்றிய நூல்களை ஆங்கிலத்தில் கற்கத் தூண்டுவதிலும் உள்ள இடர்ப்பாடுகள் பல உள்ளன. எனவே, பல பெரியோர்கள் இம் முயற்சியைப்பற்றி ஐயம்கொண்டது வியப்பன்று. இத்தனைச் சிக்கல்களையும் ஒருவாறு தீர்த்துள்ளோம் என்றால், குடியரசு வாழ்வில் எழுந்த தமிழ் மக்கள் ஆர்வமும் எதற்கும் அஞ்சாத உறுதியும் முன்னேற்ற உழைப்புமே காரணமாகும்.

எத்தனையோ தடைகளையெல்லாம் வெற்றியுடன் கடந்த நம் தமிழ் அன்னை கல்லூரிக் கலையாசனத்தில் அமர்கின்ற நிலையில் அவ்வன்னையை வாழ்த்துவோமாக! அவள் திருமுன்பு "மனமார உழைத்து வெற்றி காண்போம்!" என்று உறுதி கொள்வோமாக! 'உழப்பின் வாரா உறுதிகள் உளவோ!'

தமிழிற்பயிலும் மாணவர்கள் உலகமாணவர்களிடையே சிறந்த இடம் பெற வேண்டும். அதுவே தமிழ் அன்னையின் அருள் நோக்கம் ஆகும். கல்லூரித் தமிழ்க்குழு இத்துறையில் செய்துவரும் தொண்டினை இங்கே குறிப்பிடல் வேண்டும். சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தினைச் சார்ந்த கல்லூரி ஒன்றிலேதான் இந்த முயற்சி இன்று எழுகிறது. அப்பல்கலைக்கழகத்தின் பல வகை உதவிகளுக்கும் ஒத்துழைப்பிற்கும் நம் மனங்கலந்த நன்றி உரித்தாகுக.

17-5-'60

சி. சுப்பிரமணியம்,
சென்னை நிதி-கல்வி அமைச்சர்.

முகவுரை

தத்துவ ஆராய்ச்சியின் அடிப்படைகளைக் கற்பதற்கு மிகச் சிறந்த வழி, முற்காலத்தில் தத்துவச் சிக்கல்களுக்குத் தத்துவ ஞானிகள் என்ன விடைகள் அளித்தார்கள் என்பதைத் தெரிந்துகொள்வதேயாகும். அவர்களுள் பலர் திருப்திகரமான விடைகள் அளிக்கத் தவறியிருக்கலாம். தத்துவ ஆராய்ச்சியின் தன்மையையும் போக்கையும் விளக்குவதில் ஏற்படும் வெற்றிகளைப் போலவே தோல்விகளும் பயனுடையனவாகும். இவ்வகையிலேதான் தத்துவ ஆராய்ச்சியில் தத்துவ வரலாற்றுப் பயிற்சி பொருளுடையதாகிறது.

என்று மனிதனுடைய அறிவு தோன்றியதோ, அன்றே தத்துவ ஆராய்ச்சியும் தோன்றியது. எவ்வளவு எளிய தொடக்க நிலையிலிருந்தாலும் பழங்காலத்திலிருந்தாலும் எந்தச் சமூகமும் தத்துவ ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடாமலில்லை. இவ்வகையில், உண்மையாகவே, மக்கள் அனைவரும்—அவர்கள் விரும்பினும் விரும்பாவிடினும்—தத்துவ அறிஞர்களாயிருக்கின்றனர். அவர்களுள் ஒரு சிலர் இவ்வாராய்ச்சிக்குத் தமது வாழ்க்கையில் முதலிடம் தருகின்றனர். தங்களுடைய சமூகம், மரபுகள் இவற்றின் அடிப்படைத் தத்துவ ஆராய்ச்சியின் குவிமுனைகளாக அவர்கள் விளங்குகின்றார்கள். பொது வழக்கில் அவர்களே தத்துவ அறிஞர்கள் எனப்படுவோர். அவர்கள் எண்ணிப்பார்த்து அமைத்த திட்டங்களைக் கற்பது மிகவும் பயனுடைய அனுபவமாகும்.

மேனாட்டுக்கு வெளியில் உண்மையான தத்துவ ஆராய்ச்சி இல்லை என்று மேனாட்டுத் தத்துவ வரலாற்று ஆசிரியர் சிலர் நினைப்பது வியப்பாயிருக்கிறது! இந்தத் தவறான எண்ணம் அவர்கள் கீழ் நாடுகளின் தத்துவங்களைப் பற்றி அறியாமையால் எழுவதாகும். அதிருஷ்டவசமாக இந்தியப் பல்கலைக் கழகங்களில் மேனாட்டுத் தத்துவப்பயிற்சிக்குத் தகுந்த இடம் எக்காலத்திலுமிருந்துவந்துளது. சமீபகாலம் வரையில் நம்முடைய தத்துவப் பாடத் திட்டங்கள் அளவுக்கு மீறி மேனாட்டுத் தத்துவத்திற்கு இடம் தந்திருந்தன என்றும் சொல்லலாம். மேனாட்டினரும் கீழ்நாட்டினரும் சந்திக்கும் தத்துவ மாநாடுகளில் கீழ்நாட்டுத் தோழர்கள் மேனாட்டுத் தத்துவங்களில் எய்தியிருக்கும் புலமையைக் கண்டு மேனாட்டுத் தத்துவ அறிஞர்கள் வியப்படைகின்றார்கள். நம் நாடு விடுதலையடைந்தவுடன் மத்திய அரசாங்கத்தின் கல்வி இலாக்கா முதல் முதலாகச் செய்த காரியங்களுள் ஒன்று மேனாடு-கீழ்நாடு ஆகிய இருபெரும்பிரிவுகளிலும் நிகழ்ந்த தத்துவ ஆராய்ச்சிகளைப்பற்றி நூல் வெளியிட்டதாகும். மேனாட்டுத் தத்துவத்தைப்பற்றி எழுதினவர்களும், ஒருசிலர் நீங்கலாகப் பெரும்பாலும் இந்தியர்களேயாவார்கள்.

நம்முடைய பல்கலைக்கழகப் பாடத்திட்டங்களில் இந்தியத் தத்துவத்திற்குச் சிறப்பிடம் தரவேண்டுமெனினும்மேனாட்டுத்தத்துவத்தையும் நாம் தொடர்ந்து படிக்க வேண்டும். கல்லூரிகளிலும் பல்கலைக் கழகங்களிலும் பயிற்சிமொழி தாய் மொழியாகவோ வட்டார மொழி

யாகவோ மாறிய பின்னரும் உலகச் சிந்தனைகள் யாவை என்பதை நாம் தெரிந்துகொள்ளவேண்டும். இச்சிந்தனைகளை உருவாக்குவதில் மேனாட்டினர் பெரும்பங்கு பற்றியுள்ளனர். இங்கிலையிலேதான் ஐரோப்பியத்தத்துவ வரலாற்றைத் தமிழில் எழுத எங்களுக்கு அளிக்கப்பட்ட வாய்ப்பை நாங்கள் விரைந்து ஏற்றுள்ளோம். மூன்று ஆண்டு பீ.ஏ. பட்டத்தேர்வுக்குப் பாடமாக அமைந்தவற்றுள் ஒன்று டேக்கார்ட் முதல் காண்ட் ஈருக உள்ள தத்துவ வரலாருகும். இந்நூல் இந்தப் பாடத்திற்கேற்ப அமைந்ததாகும். ஐரோப்பியத்தத்துவத்தின் இக்கால வரலாறு (Modern Period) டேக்கார்ட் முதல் தொடங்குகிறது. இக்கால ஐரோப்பிய அறிவு முதற்கொள்கைக்கு டேக்கார்ட் அடி கோலியவராவர். இக்கொள்கை ஸ்பினேசா, லைப்னிட்ஸ் ஆகியோரால் வளர்ச்சியடைந்தது. இதற்கு எதிர் இயக்கமான புலன் நுகர்வுக் கொள்கையைச் சேர்ந்தோர் லாக், பார்க்லி, ஹ்யூம் என்பார் ஆவர். இவ்விரு கொள்கைகளின் குறைபாடுகளையும் எடுத்துக் காட்டி ஆய்வு முறைத்தத்துவத்தின் தேவையை வற்புறுத்திய பெருமை காண்ட் என்னும் தத்துவ அறிஞரைச் சேரும். இந்நூல் எழுதுவதற்காக எங்களுக்குத் தரப்பெற்ற வரலாற்றின் இரண்டாம் பகுதியாகும். இஃது பிரித்தானியப் புலன் நுகர்வுக் கொள்கையினரான லாக், பார்க்லி, ஹ்யூம், ஆய்வு முறைத்தத்துவக் கொள்கையினரான காண்ட் ஆகியோரின் தத்துவ ஆராய்ச்சிகளை விளக்குவது. இவ்வெளியீட்டின் நோக்கம் நிறைவேறுவதுடன் தமிழ் வழங்கும் இடங்களில் உள்ள பொதுமக்களும் ஐரோப்பியத் தத்துவ ஆராய்ச்சியைப் பற்றித் தெரிந்துகொள்ள இது உதவும் என நம்புகிறோம்.

இந்தப்பணியை எங்களுக்கு அளித்த கல்லூரித்தமிழ்க்குழுவினருக்கு எங்கள் நன்றி உரியதாகுக. இப்பணியைச் செய்வதற்கு இசைவு தந்த சென்னைப் பல்கலைக் கழகத்தினருக்கு எங்கள் நன்றி உரியது. இந்நூலை எழுதும்போதும் இது அச்சாகும்போதும் திருத்துவதற்கு உதவி செய்த சென்னைப் பல்கலைக்கழகத் தத்துவதுறை ரீடர், டாக்டர் வ. ஆ. தேவசேனபதி அவர்களுக்கு நாங்கள் பெரிதும் கடமைப்பட்டுள்ளோம். எடுத்துக்கொண்ட பொருள் இனிது விளங்குமாறு எழுத முயன்றுள்ளோம். ஆனல், இத்தகைய புதிய துறைகளில் பல குறைகள்—குறிப்பாகச் சொல்லாட்சிகளிலும் விளக்கும் முறையிலும்—நேரலாம். இவற்றை நீக்க அன்பர்களின் உதவியை வரவேற்கிறோம்.

சென்னை,
5-12-'61

டி. எம். பி. மஹாதேவன்
பி. என். ஷண்முகசுந்தரம்

பொருளடக்கம்

1. தோற்றுவாய் ... 1
2. லாக் ... 5

நோக்கமும் முறையும் ... 16
உடன் பிறந்த எண்ணக் கொள்கையின் மறுப்பு ... 21
எண்ணங்களின் தோற்றம் ... 26
எண்ணங்களின் இயல்பும் ஏற்புடைமையும் ... 33
அறிவின் நிலைகள் அல்லது அளவுகள் ... 34
அறிவின் பரப்பு அல்லது எல்லைகள் ... 37
இறுதி நிலை உண்மை யாது ? ... 43
அடிப்படைத் தத்துவம் ... 46
அறவியல் ... 52
அரசியல் ... 55
திறனாய்வு ... 57

3. பார்க்லி

தோற்றுவாய் ... 67
நோக்கமும் முறையும் ... 77
வெற்று நிலைக் கருத்துகளின் மறுப்பு ... 78
சடப்பொருள் உலகம் (எதிர்மறைப் பகுதி) ... 82
ஆன்ம உலகம் (உடன்பாட்டுப் பகுதி) ... 89
தடைகளுக்கு விடை ... 94
இருமைக் கொள்கை, இறையில் கொள்கை, ஐயக் கொள்கை ஆகியவற்றின் மறுப்பு ... 99
பிரபஞ்ச இயல் ... 103
க்டவுள் ... 105
திறனாய்வு ... 108

4. ஹ்யூம்

தோற்றுவாய்	...	122
நோக்கமும் முறையும்	...	130
அறிவின் பகுப்பு	...	135
அறிவின் ஏற்புடைமை	...	141
காரண காரிய உறவு	...	143
சடப் பொருள்	...	155
ஆன்மப் பொருள்	...	157
அறவியல்	...	162
கடவுள்	...	164
சமயம்	...	170
ஐயக் கொள்கை	...	173
திறனாய்வு	...	182

5. காண்ட்

தோற்றுவாய்	...	190
நோக்கமும் முறையும்	...	211
தனி நிலை அறிவாய்வு	...	217
கடந்த நிலைப் புலன்	...	234
கடந்த நிலை அளவை இயல்	...	243
கடந்த நிலைப் பகுப்பியல்	...	246
கடந்த நிலை முரண் ஆய்வு	...	270
செயல்நிலை அறிவாய்வு	...	288
தீர்வை ஆய்வு	...	310
திறனாய்வு	...	330

1

தோற்றுவாய்

(INTRODUCTION)

அறிவெழுச்சி இயக்கம்

THE ENLIGHTENMENT

மறுமலர்ச்சி இயக்கத்தின் இயற்கை விஞ்ஞானம் வளம்பெற்ற காலத்தில் அறிவு முதற்கொள்கை, நுகர்ச்சிக்கொள்கை (அனுபவ வழிக்கொள்கை—empiricism) போன்றவற்றின் முறைகள் பற்றிய ஆராய்ச்சி மிகவும் வளர்ச்சியடைந்தது. இம்முறைகளை ஏற்றுக் கொண்டே தத்துவ அறிஞர் பல தத்துவத் திட்டங்களை அமைத்தனர். எனினும், இம்முறைகள் ஒன்றுக்கொன்று பெரிதும் வேறுபட்டிருப்பதுடன் ஒவ்வொன்றிலும் பல இடர்ப்பாடுகளும் இருப்பதனல், பொதுவாக ஏற்புடைமை பெறவில்லை.

பதினேழாம் நூற்றண்டின் இறுதியில், திட்டம் அமைக்கும் போக்கிற்கு எதிர்ப்பு எழுந்தது. பிரபஞ்சத்தைப்பற்றி மேலும் விரிவாக அறிய முயல்வதற்கு முன், மனிதனைப் பற்றி அறிய முற்படுவதே சிறந்ததாகத் தோன்றியது. இது 'அறிவெழுச்சி' (enlightenment) இயக்கத்தின் நோக்கத்தை வெளிப்படுத்துவதாகவும் உள்ளது.

யாவற்றையும் ஐயமுறும் முறையைக் கையாண்ட டேக்கார்ட்டும் மனித அறிவின் பரப்பையும் (extent) வரையறைகளையும் (limits) புரிந்துகொள்ளும் திறமைகளையும் (powers of understanding) பற்றிய சிக்கலை, அதாவது இக்காலத்தில் அறிவளவை இயல் (epistemology) என வழங்குவதைப் பற்றிப் போதிய அளவு தெளிவு

படுத்தவில்லை. எனவே, இதுவே அறிவெழுச்சி இயக்கத்தின் கவனத்தைப் பெரிதும் கவர்ந்தது. 1690-ஆம் ஆண்டு லாக்கின் 'மனித அறிவு பற்றிய கட்டுரை' (Essay on Human Understanding) யுடன் தொடங்கிய இவ்வியக்கம் 1781ல் கான்டின் 'தூய அறிவு ஆய்வு' (Critique of Pure Reason) வெளியிடப்பட்டதுடன் முடிவு பெறுவதாகப் பொதுவாகக் கருதப்படுகின்றது.

இந்தக் காலப் பகுதியில் வாழ்ந்த பெருஞ்சிந்தனையாளர் பலரும் டேக்கார்ட் முதலிய அறிவு முதற்கொள்கையினரின் கருத்துக்களை ஓரளவு ஏற்றுக்கொண்டபோதிலும் அவர்களுடைய நோக்கம் நுகர்ச்சிக் கொள்கையைச் சார்ந்ததாகவே இருந்தது. புலன் வாயிலாக அறியப்படுபவை (sense data) அறிவினால் பாகுபாடு செய்யப்பட்டும் விளக்கப்பட்டும் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தப்பட்டும் இருப்பினும், புற உலகத்தைப்பற்றி நாம் பெறும் எல்லா விவரங்களுக்கும் மூல அடிப்படை புலனுணர்ச்சியே என்பது தீர்மானிக்கப்பட்டது. எனவே, புலன்கள் வாயிலாக உடனடியாகப் பெறுகின்ற அறிவைக் கண்டுபிடிப்பதே தத்துவ அறிஞர்களின் தலையாய பணியாயிற்று. இக்காலத்தில், தத்துவ சாத்திரம்; உளவியல், உடலியல் முதலியவற்றுடன் நெருங்கிய உறவு கொண்டதாகவே கருதப்பட்டது.

ஒவ்வொரு துறையிலும் ஆராய்ச்சிகளை மேற்கொள்பவர்கள் தடையின்றி முன்னேறச் சிந்தனை, பேச்சு, எழுத்து முதலியவற்றில் முழு உரிமை அளிக்கப்பட்டது. நம்பிக்கையையும் நடத்தையையும் (belief and conduct) பற்றியவைகளில் அரசாங்கம் அல்லது திருச்சபை மேற்கொண்டிருந்த முழு அதிகார உரிமையைத் தத்துவ அறிஞர் எதிர்த்தனர்.

மேலும், அரசியல் உரிமை, பொருளாதாரத் தன்னுரிமை, சமயப்பொறை (religious toleration), சமுதாய முன்னேற்றம் முதலியவை அறிவெழுச்சி இயக்கத்திற்குப் பெரிதும் கடப்பாடுடையன. பல திறப்பட்ட மூடநம்பிக்கைகளையும் இக்காலப் பகுதியில் அறிஞர் எதிர்த்தனர். எனவே, இக்காலப் பகுதிக்கு 'அறிவெழுச்சி இயக்கம்' என்னும் பெயர் பொருத்தமாகவே அமைந்துள்ளது. தத்துவ ஆராய்ச்சியில் பழைய போக்கை மாற்றிப்

புதிய முறைக்கு வழி கோலியதால் அறிவெழுச்சி இயக்கத்தில் ஜான் லாக் என்பவருக்கு ஒரு சிறந்த இடம் உளது.

பிரிட்டிஷ் நுகர்ச்சிக் கொள்கை

BRITISH EMPIRICISM

லாக், பார்க்லி, ஹ்யூம் என்பவருடைய தத்துவங்களைப் பற்றித் தெரிந்துகொள்ளும்போது பிரிட்டிஷ் தத்துவ வரலாற்றிலேயே மிக உயர்ந்ததாகக் கருதப்படும் காலப்பகுதியைப்பற்றிக் கற்கின்றோம். மறுமலர்ச்சி இயக்கத்திற்கும் லாக்கின் காலத்திற்குமிடையே, பேக்கன், ஹாப்ஸ் முதலியோரின் தத்துவங்கள் எழுந்தன. அவர்களுடைய தத்துவங்களில் புதிய சிந்தனைப் போக்கும் ஆங்கிலேயப் பண்புகளும் காணப்படுகின்றன. எனினும், அவர்களுடைய தத்துவங்கள் மின்னல்களைப்போலத் தோன்றி மறைந்தன. அவர்கள் உயர்ந்த தனித் திட்டம் எதையும் அமைக்கவில்லை. ஆய்வு முறையில் அக்கறை கொள்ளும்படி அவர்கள் மற்றவர்களை ஊக்குவித்தார்களேயன்றி, தங்களுடைய கொள்கைகளைப் பின் பற்றும் வகையில் அவர்கள் தங்கள் கொள்கைகளை அமைக்கவில்லை.

லாக், பார்க்லி, ஹ்யூம் என்பவர்களுக்குப்பின் பிரிட்டனில் தத்துவத்தில் திட்டம் அமைக்கும் போக்கு வளர்ச்சியின்றித் தேக்கமடைந்தது. பொதுத் தத்துவத்தில் (General Philosophy) ஜே. எஸ். மில் (J. S. Mill) என்னும் தத்துவ அறிஞர் தமக்கு முன்பிருந்தவர்களுடைய கொள்கைகளை முறைப்படுத்தி நிலை நாட்டும் பணியை மேற்கொண்டார். மேலும், அவர் நுகர்ச்சிக் கொள்கையினருடைய அளவை இயலுக்கு (Logic of Empiricism) ஓர் உன்னத அமைப்பை வகுத்தார். எனினும் காண்டு, ஹெகல் முதலியவர்களுடைய திட்டங்களின் விளைவாக, பிரிட்டனில் எப். எச். பிராட்லி (F. H. Bradley)யை முதன்மையாகக் கொண்ட பிரிட்டிஷ் கருத்துக் கொள்கை (British Idealism) எழும் வரை பிரிட்டனில் தத்துவம் மீண்டும் உண்மையாகவே உயிர் பெற்றெழுந்ததாகக் கருத முடியாது. ஆனால், அவ்வாறு திகழ்ந்த அக்காலத்தையும்

லாக், பார்க்லி, ஹ்யூம் என்போர் வாழ்ந்து தொண்டாற்றிய காலத்தைப் போன்ற பெருஞ் சிறப்புடையதாகக் கருத முடியாது.

17-ஆம் நூற்ருண்டு, தத்துவ வரலாற்றில் குறிப்பிடத்தக்க ஒரு புதுக்காலமாய் விளங்கியது. எனவே, கடவுள், பிரபஞ்சம் பற்றிய நம்பிக்கைகளை விஞ்ஞானத்தின் புதிய கருத்துக்களோடு பொருத்தமாக அமைக்கவேண்டிய நெருக்கடி சரிவரத் தீர்க்க வேண்டிய தொன்ருயிற்று. இம்முயற்சி இரண்டு வகைகளில் சென்றது. இதன் விளைவாக ஐரோப்பாக் கண்டத்தின் மற்றப் பகுதிகளில் அறிவு முதற்கொள்கையும் கிரேட் பிரிட்டனில் நுகர்ச்சிக்கொள்கையும் எழுந்தன. இவ்விரு கொள்கைகளும் ஒன்றுக்கொன்று முரணுக இருந்த போதிலும், காண்டின் தத்துவத்தில் இணைக்கப்பட்டன.

“பிரிட்டிஷ் நுகர்ச்சிக்கொள்கையினர், அந்நாட்டுச் சிறந்த அறக்கொள்கையினரைப் (moralists) போன்று பொது அறிவு நோக்கைக்கொண்டு (common sense point of view) திட்டம் வகுக்க முயன்றனர் என்று கருதப்படுகின்றது. சிறப்பாக லாக்கின் கொள்கை பொதுமக்கள் விரும்பி ஏற்றுக்கொள்ளத்தக்கதாய் இருந்ததால், அவர் சிறந்த பொது அறிவுத் தத்துவ அறிஞராகப் (common sense philosopher) போற்றப்படுகின்ருர்.”*

முறையான அடிப்படைத் தத்துவத்தின் (metaphysics) இயல்புகளை அறிவதற்கு முன்னர், மனிதனின் அறியும் திறன்களைப் (intellectual powers) பற்றிய ஆராய்ச்சி முறையின் தேவையை வற்புறுத்தும் தத்துவ ஆய்வு நோக்கு, பிரிட்டிஷ் தத்துவத்திலேதான் முதல் முதல் தோன்றியதாகும். மனித உள்ளம் எவ்வாறு செயலாற்றுகின்றது என்பதையும் அதன் மூலம் உள்ளத்திலிருந்து எவ்வகையான அறிவை எந்த அளவில் எதிர்பார்க்கலாம் என்பதையும் வரையறுக்கும் முறையான முதன் முயற்சி அவர்களைச் சார்ந்ததேயாகும். மேலும், ஆக்கத்தத்துவம் (constructive philosophy) அமைக்கும் முயற்சியில் அவர்கள் முழுமையாக வெற்றி பெருவிடினும், அவர்களுடைய கருதுகோள்கள் (hypotheses) பிற்காலத்தில் ஒதுக்கப்படவில்லை என்பதையும், முழுமையாக ஒதுக்க முடியாதவை என்பதையும் மனித சிந்தனையின் வரலாறு அறிவிக்கின்றது.

* C. R. Morris: *Locke, Berkley, Hume*-p. 9.

லாக்

(LOCKE)

(1632—1704)

அறிவாராய்ச்சியைப் பொறுத்த வரை ஹாப்ஸ் என்பார் அறிவு முதற்கொள்கையினரின் கருத்தையே பின்பற்றினர்; அத்துடன் டேக்கார்ட் கருதியது போலவே நுகர்ச்சி வழியாக உறுதியான அறிவைப் பெற முடியாது எனவும் நம்பினர். ஆனால், அதே சமயத்தில் அவர் நம் அறிவு புலனுணர்ச்சியையே (sensation) மூலமாகக் கொண்டது என்னும் பேக்கனின் கருத்தையும் ஏற்றுக்கொண்டார். இவ்விரண்டு கருத்துக்களும் ஒரே திட்டத்தில் ஒன்றுக்கொன்று பொருத்தமாக அமையலாகாதவை. ஏனெனில், அறிவு புலன் வழியாகவே எழுகின்றது என்னும் கொள்கை அறிவின் ஏற்புடைமையைக் (validity) குலைப்பதாகவும் அதன் உறுதித்தன்மையை (certainty) அழிப்பதாகவும் தோன்றுகின்றது. ஹாப்ஸே இந்த இடர்ப்பாட்டினை உணர்ந்திருந்தார் எனினும், அதனால் சில சமயங்களில் நுகர்ச்சியைப்பற்றி ஐயப்பாடுடைய முடிவுகளுக்கும் உந்தப் பட்டார்.

பேக்கன் கற்பித்தவை நடைமுறை வாழ்க்கை நோக்கை உடையவை; வாழ்க்கையைப் பற்றிய நேரான உண்மைகளையும் நுகர்ச்சியைப் பற்றிய நேர்முகமான வர்ணனையையும் அறியும் நெறியில் செல்பவை; இந்தப் பண்புகள் ஆங்கிலேயக் கொள்கையில் சிறப்பாகக் காணப்பெறுபவை. மேலும், அவருடைய சிந்தனை, புலனறிவால் பிரபஞ்சத்தைப்பற்றி நேர்முகமாக அறியக்கூடியவையே உண்மையென ஏற்றுக்கொள்வதில் நாட்டம் கொண்டிருந்தது. எனவே, புலனறிவு (perception) ஆங்கில நுகர்ச்சி வழிக்கொள்கைக்கு மையமாக 'அமைந்ததுடன் எல்லா அறிவும் நுகர்ச்சியினல் உண்டாக்கப்பட்டது என்றும் நுகர்ச்சியைப் பற்றியது என்றும் நுகர்ச்சியின் விளக்கம் என்றும் கூறத்தக்க நிலையை எய்தியது.

அறிவின் மூலத்திற்கும் அதன் ஏற்புடைமைக்கும் உள்ள தொடர்பு பற்றிய சிக்கல் முதன்மைவாய்ந்ததாக லாக்கினல் கருதப் பட்டது. அவருடைய தத்துவம், அறிவளவை இயலாக மாறிய துடன் அது, அறிவின் மூலம், இயல்பு, ஏற்புடைமை (origin, nature and validity) இவற்றை ஆராயும் பணியையும் மேற்கொள்ளுகின்றது.

"மேலும், லாக், புலனறிவு நோக்கைக் கையாண்டு சடக் கொள்கை, பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய பொறி நோக்கு இவற்றையும் அறிவு முதற்கொள்கையினரின் திட்டத்தையும் விடுத்து, ஆய்வு முறைத் தத்துவத்திற்கு (critical philosophy) வழி வகுத்தார். லாக் தொடங்கிய ஆராய்ச்சி வெற்றுநிலைக் கருத்துக்களை ஆராயும்படி பார்க்லியைத் தூண்டியது; புலன் உட்பதிவுகளையும் காரண காரிய உறவுகளையும் ஆராயும்படி ஹ்யூமை ஊக்கியது. அறத்தத்துவம், உளவியல், அரசியல், அடிப்படைத் தத்துவம் முதலிய துறைகளில் நுகர்ச்சிக் கொள்கையால் குறிப்பிடத்தக்க பயன் விளைந்தது."* ஸ்பினேஸா தோன்றிய அதே ஆண்டில், அதாவது 1632ல், ஜான் லாக்கும் பிறந்தார். டேக்கார்ட்டும் அதே காலத்திலிருந்தவரே எனினும், டேக்கார்ட் லாக்கைவிடப் பல ஆண்டுகள் மூத்தவர்.

டேக்கார்ட்டின் உள்ளத்திற்கும் லாக்கின் உள்ளத்திற்கும் ஒற்றுமையைக் காண்கின்றோம். புலமைக் கொள்கையில் மனநிறை வின்மையிலும், மரபு, அதிகாரம் இவைகளை எதிர்ப்பதிலும், எந்தக் கருத்தையும் அறிவுக்குப் பொருத்தமானதா என்று ஆராய்ந்தறிய வேண்டுமென வற்புறுத்துவதிலும் அவர்களுடைய உள்ளத்தின் ஒற்றுமை புலப்படுகின்றது. அவ்வாறு இருப்பினும், நாம் துணி வுடன் லாக்கின் தத்துவம் டேக்கார்ட்டின் கருத்துக்களால் முழுமை யாக அல்லது பெரிதும் உருவாக்கப்பட்டதாகக் கூற முடியாது. எனினும், டேக்கார்ட்டின் தத்துவத்தில் காணப்படும் சில முற்கோள் கள் (pre-suppositions) லாக்கின் தத்துவத்தில் மறைமுகமாகச் செய லாற்றுவதை அறிகின்றோம். அவையாவன: (1) டேக்கார்ட்டைப் போலவே லாக்கும், 'தன் இருத்தலின் உண்மை உள்ளுணர்வி லேயே உறுதியாக அறியப்படுகின்றது,'' என்று தொடங்குவது,

* H. W. Dresser: *History of Modern Philosophy* p. 62.

(2) உள்ளமும் புறஉலகும் பற்றிய இருமைக் கொள்கையை வற்புறுத்துவது, (3) காட்சியில் புறப்பொருள்கள் பிரதி செய்யப்படுகின்றன என்று நம்புவது, (4) தெளிவுடனும் தனித்தன்மையுடனும் அறியப்படும் எண்ணமே உண்மையானதெனக் கார்ட்டீஸியர்கள் கருதுவதைப்போலவே உண்மைக்கு உரைகல்லாக இவைகளைக் கொள்வது என்பனவாகும்.

லாக்கிற்கும் டேக்கார்ட்டிற்கும் பொதுவான சில உண்மைகள் அல்லது கருத்துக்கள் இருப்பினும், லாக்கை டேக்கார்ட்டின் மாணவராகக்கருதமுடியாது. ஏனெனில், டேக்கார்ட் அறிவு முதற் கொள்கையினரும் கணித அறிஞருமாவர். அக்கொள்கைக்கேற்ப அவர், பல சிக்கல்களின் முடிவு காண முரணுமை நியதியையே கையாண்டார். மேலும் அவர், கணித இயலில் கிடைக்கப்பெறுவதைப் போன்ற ஒரு சில எளிய உண்மைகளிலிருந்து ஓர் அடிப்படைத் திட்டத்தை வகுக்க முடியும் என்று நம்பினர். அவர், பொருள் (substance), காரணம் (cause) போன்ற எண்ணங்களைப் பற்றிய சில உண்மைகளை ஆய்வுக்குட்படுத்தாமலே (without questioning) ஏற்றுக்கொண்டதுடன் அவ்வெண்ணங்களிலிருந்து மற்ற எண்ணங்களைப் புலச்சார்பற்ற முறையில் (apriori method) உய்த்துணர்ந்தார். ஆனல், லாக் அவ்வழியைப் பின் பற்றவில்லை. அவர் அறிவு எவ்வாறு முடிபுகளை (conclusions) அடைகின்றது என்ற முறையை ஏற்குமுன்னர் அறிவைப்பற்றியும் எண்ணங்களைப் பற்றியும் (reason and its ideas) ஆராய விரும்பினர். மேலும், அவர் எதையும் முன் எண்ணமாக ஏற்கவில்லை. முன்னதாக நுகர்ச்சியில் உண்மையென ஆராய்ந்து மெய்ப்பிக்கப்படாத எதையும் உண்மையென ஏற்க மறுத்தார். மேலும் அவர் கார்டீஸியர்கள் கையாண்ட புலச்சார்பற்ற முறையைக் கையாளாமல் புலன்சார்பு முறையைப் (aposteriori method) பயன்படுத்தினர். லாக்குச் சில பிழையான முடிபுகளை அடைந்தது நுகர்ச்சிக் கொள்கை முறையைக் கையாண்டதன் விளைவாக இருக்கலாம். புலச் சார்பற்ற முறையைப் பயன்படுத்தாமல் புலன் சார்பு முறையையே வற்புறுத்துவது சில உள்ளார்ந்த இடையூறுகளுக்கு உட்படுவதாகும்.

எனினும் அவர், டேக்கார்ட்டு, ஸ்பினோஸா, லைப்னிட்ஸ் முதலி

யோர் அறிவு முதற்கொள்கையை வற்புறுத்தியதற்கு முட்டுக் கட்டை இட்டது; வருங்காலத் தத்துவத்திற்குச் சரியான பாதையை வகுக்க உதவி செய்வதாயிருந்தது. எனவே, அவர் முறை போற்றற்குரியது. மேலும் லாக், வருங்காலத் தத்துவ அறிஞர்கள், தாங்கள் தத்துவச் சிக்கல்களை ஆராயத் தகுதியுள்ளவர்கள் என்று உணர்வதற்கு முன்னர், அறிவு அல்லது புரிந்துகொள்ளலைப் பற்றி (reason or understanding) ஆராய வேண்டும் என்று குறிப்பிட்டது மற்றொரு சிறப்பாகும். லாக் வகுத்த வழி, வருங்காலத் தத்துவத்தினல் புறக்கணிக்க முடியாததாயிற்று. மனித அறிவு அல்லது புரிந்து கொள்ளும் திறன் எந்த அளவிற்குச் செயலாற்றும் தகுதியுடையது என்ற ஆராய்ச்சி, தத்துவ விசாரணையின் இன்றியமையாத முதற் பணியாகும். "இவ்வகையில், லாக்கு அறிவைப்பற்றிய முறையான ஆய்வைத் தத்துவத்தில் வற்புறுத்தியது பிற்காலத்தில் கான்ட் என்னும் அறிஞரின் தத்துவத்தில் மையமாய் விளங்கியது. இவ்வாறு லாக், தத்துவம் செல்லுவதற்கு ஏற்ற நெறியை அமைத்து இக் காலத்தத்துவத்தைத் தோற்றுவித்ததால் அவர் இக்காலத்தத்துவத்தின் இரண்டாம் தந்தையாரெனப் போற்றப்படுகின்ருர்.'*

வாழ்க்கை வரலாறு

BIOGRAPHY

1632-ஆம் ஆண்டு, ஆகஸ்டு மாதம், 29-ஆந் தேதி ஸாமர்ஸெட்டைச் (Somerset) சேர்ந்த ரிங்டன் (Wrington) என்னும் ஊரில் ஜான் லாக் என்பார் பிறந்தார். அவருடைய தந்தையாருக்கும் ஜான் லாக் என்னும் பெயரே வழங்கி வந்தது. அவர் செல்வாக்கு மிக்க ஒரு வழக்கறிஞராயும் தம் ஆட்சியில் பெரிதும் நம்பிக்கை உடையவராயும் இருந்தார்; பின்னர் அரசனுக்கு எதிராய் எழுந்த பாராளும் கட்சியின் குதிரைப் படையில் ஒரு தலைவராய்ப் பணி புரிந்தார். அக்

* A. Seth Pringle Pattison: " Abridged and edited—'An Essay concerning Human Understanding, by John Locke.' Introduction, p. XIV.

கட்சி சார்ல்ஸ் (Charles) மன்னரை முடிதுறக்கச்செய்ததோடு அவர் தலையையும் வாங்கியது. எனவே, லாக்கின் இளமைப் பருவத்தில் அரசியல் சூழ்நிலை அமைதியின்றி விளங்கிற்று.

லாக் தம் தந்தையாரைப்பற்றி மிக உயர்வாகவும் அன்பாகவும் கருதி வந்தார். இளமையில் அவர் சிறிது கடுமையாகவே நடத்தப்பட்டாரெனினும், காலப்போக்கில் அது குறைந்து, இறுதியில் அவர்களுடைய உறவு நெருங்கிய நட்பாகவே மிளிர்ந்தது என்று புகழ்ச்சியாகவே லாக் கூறியுள்ளார். பதினான்கு ஆண்டு வரை அவர் தம் இல்லத்திலேயே தந்தையாரால் கல்வி அறிவும் அளிக்கப் பட்டார். அக்காலத்தில் எழுந்த உள்நாட்டுப்போரின் விளைவான குழப்ப நிலையே அதற்கு ஓரளவு காரணமாய் இருந்திருக்கலாம்.

1646-ஆம் ஆண்டு லாக் வெஸ்ட்மின்ஸ்டர் பள்ளியில் (Westminster school) சேர்க்கப்பட்டு, ஆறு ஆண்டுகள் அங்கேயே புகழ் பெற்ற டாக்டர் புஸ்பி (Dr. Busby)யின் மேற்பார்வையில் கல்வி பயின்றார். 1652-ஆம் ஆண்டில் அவர் ஆக்ஸ்போர்டில் உள்ள கிரைஸ்ட் சர்ச்சு (Christ Church in Oxford) கல்லூரியில் தொடக்கநிலை மாணவப் பதவிக்குத் (junior studentship) தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டார். அக் கல்லூரியுடன் முப்பத்திரண்டு ஆண்டுகள், அதாவது 1684ல் இரண்டாம் சார்ல்ஸ் மன்னரின் உத்தரவினால் நீக்கப்படும் வரை, தொடர்பு கொண்டிருந்தார். ஆனால், அங்கு அளிக்கப்பட்ட கல்விப் பயிற்சியைப் பற்றி அவர் மனநிறைவு கொள்ளவில்லை; ஆசிரியர்களைப் பற்றியும் உயர்வாகக் கருதவில்லை. "மேலும், அங்குக் கற்பிக்கப்பட்ட புலமைக் கொள்கையினரின் 'சொற்பயிற்சிகளில்' (verbal exercises) பொறுமை இழந்ததுடன், மாணவருக்குத்தேவையான கடுமையான உழைப்பைப் புறக்கணித்தும், பெரும்பாலும் தம் நேரத்தைக் காதல் நூல்களைப் படிப்பதிலும் செலவிட்டார்."* பல்கலைக் கழகத்தில் நான்கு ஆண்டுகளுக்குப் பிறகு 1656ல் அவர் முதல் பட்டத்தையும், மேலும் இரண்டு ஆண்டுகளுக்குப்பின் 1658ல் எம்.ஏ. பட்டத்தையும் (Master's degree) பெற்றார். பின்னர் அவர் கிரைஸ்ட் சர்ச்சு என்னும் கல்லூரியில் மேல் நிலை மாணவர் பதவி

* C. R. Morris : *Locke, Berkeley, Hume*, p. 15

(senior studentship) பெற்றார். 1660ல் கிரேக்க மொழி ஆசிரியராகவும் (Greek lecturer); 1663-ல் பேச்சுக்கலை ஆசிரியராகவும் (Rhetorical reader); 1664ல் அறவியில் துறையில் மேற்பார்வையாளராகவும் (Censor of Moral Science) நியமிக்கப்பெற்றார்.

இதற்கிடையே தம் குடும்பத்தைச் சேர்ந்தவர்களை லாக் இழக்க நேரிட்டது. அவர் இளமையிலேயே தம் தாயாரை இழந்தவர். அவருடைய கல்லூரிப் படிப்பு முடிந்த பின்னர் அவர் தந்தையார் நுரையீரல் நோய்க்கு (lung disease) 1661ல் இரையானார். அவருடைய ஒரே உடன்பிறந்தாரும் சிறிது காலத்திற்குள் தந்தையாரைப் பின்பற்றினார்.

லாக்கின் வாழ்க்கையில் பல மாறுதல்கள் நிகழ்ந்தன. இதுவரையில் லாக் தம் எதிர்கால வாழ்க்கையைப்பற்றி முடிவு செய்யவில்லை. ஒரு சமயம் அவர் திருச்சபையில் சேர்ந்துவிட எண்ணியதுண்டு; அவ்வாறு சேர்ந்தால் நல்ல எதிர்கால வாழ்வு அளிக்கப்படும் என்று உறுதியும் கூறப்பட்டார். எனினும், அவர் அவ்வெண்ணத்தை விடுத்து, நடைமுறை அரசியலிலும் மருத்துவ ஆராய்ச்சியிலும் நாட்டங் கொண்டார்.

1665-ஆம் ஆண்டு அவர் ஆக்ஸ்போர்டிலிருந்து அரசியல் துறைக்கு ஈர்க்கப்பட்டார். அரசியல் அலுவலாக பிராண்டன்பர்கின் ஆட்சித்தலைவரை (Elector of Brandenberg)க் காண ஸர் வால்டர் வேன் (Sir Walter Vane) தூதுவராகச்சென்றபோது அவருடைய செயலாளராக லாக்கும் சென்றிருந்தார். லாக் மீண்டும் லண்டனுக்குத் திரும்பிய பொழுது, ஸ்பெயினுக்குத் தூதுவராகச் செல்லவிருந்த ஸாண்ட்விச்சுப் பிரபுவின் (Earl of Sandwich) செயலாளராகப் பணியாற்றும் வாய்ப்பை அரசாங்கம் அவருக்கு அளிக்க முன்வந்தது. ஆனால், மிக்க தயக்கத்தின் பிறகு அப்பதவியை லாக் ஏற்க மறுத்தார். அக்காலத்தில் புகழ் பெற்றிருந்த விஞ்ஞானியான ராப்ர்ட்டு பாயில் (Robert Boyle) என்பவரின் நட்பால் விஞ்ஞான ஆராய்ச்சியில் அவருக்கு ஈடுபாடு மிகுதியாயிற்று. மேலும், அவர் மருத்துவக் கல்வியில் பட்டம் பெறும் முயற்சியை மேற்கொண்டார். எனினும் அப்பொழுது அவருக்கு அதில் வெற்றி கிட்டவில்லை.

1666-ஆம் ஆண்டில் லாக்கின் வாழ்க்கையிலேயே புதியதொரு

திருப்பம் நிகழ்ந்தது. அவ்வாண்டு, அவருக்கும் செல்வாக்கு மிக்க ஆஷ்லி பிரபுவுக்கும் (Lord Ashley; இவரே ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபுவானர்) நட்புத் தொடங்கியது. ஆஷ்லி பிரபு இரண்டாம் சார்ல்ஸ் மன்னருக்கு எதிரியாய்த் திகழ்ந்தார்.

லாக்கிற்கும் ஆஷ்லி பிரபுவுக்கும் ஏற்பட்ட நட்பு மேலும் வளர்ந்ததுடன் லாக் நடைமுறை அரசியலில் ஈடுபடவும் செய்தது. லாக்கினுடைய மேதையால் பயனடைந்தவர்களுள் முதலாமவராகக் குறிப்பிடத்தக்கவர், ஆஷ்லி பிரபுவும் அவருடைய குடும்பத்தினருமாவர். 1667ல் லாக் லண்டனுக்கே வந்து அப்பிரபுவின் குடும்பத்தினருள் ஒருவராகவே வாழலானர். அவர் அப்பிரபுவுக்கும் அவருடைய மனைவியாருக்கும் அறிவுரை கூறுபவராயும், அவர்களுடைய மக்களுக்கு ஆசிரியராயும், அனைவருக்கும் மருத்துவராயும் பணி ஆற்றினர். மேலும், அப்பிரபுவின் மூத்த மைந்தர் திருமண வயது அடைந்த போது லாக் தாமே அவருக்கு டொரதி மானர்ஸ் (Dorothy Manners) என்னும் ரட்லண்டு பிரபுவின் (Earl of Rutland) மகளாரை மணமுடித்து வைத்தார். அவ்வம்மையார் தாய்மை அடைந்த பொழுது லாக்குப் பிரசவ மருத்துவமும் பார்த்தார். அப்பொழுது அவர் மருத்துவத் துறையில் பட்டம் பெற்றிராவிடினும், சிறிதும் தயங்காமல் ஆஷ்லி பிரபுவின் மருமகளாருக்குப் பிரசவ மருத்துவம் பார்த்ததுடன் அதில் வெற்றியும் பெற்றுர். பின்னர் ஒரு சமயம் ஆஷ்லி பிரபுவின் மார்பில் எழுந்த கட்டியையும் அறுவை முறையைக் கையாண்டு சேதித்து, அதிலும் வெற்றி பெற்றுர். அக்காலத்தில் மருத்துவத் துறையில் புகழ் பெற்று விளங்கிய டாக்டர் ஸைடன்ஹாம் (Dr. Sydenham) தம்முடைய நண்பருக்கு, லாக்கின் மருத்துவச் செயல்களைக் குறித்து, லாக் சிறந்த தீர்வுத் திறன் உடையவராயிருந்ததோடு செயல் திறனும் பெற்றிருந்தார் என்றும், லாக் தம்முடைய துறையில் ஒரு நிபுணர் என்றும், காய்ச்சல் நோயைத் தீர்க்கும் தம்முடைய (ஸைடன்ஹாம்) முறையை லாக் முற்றிலும் ஒப்புக்கொண்டார் என்றும் பெருமையோடு எழுதியுள்ளார்.

லாக்கும் பேக்கனைப் (Bacon) போன்று அரசியலில் ஈடுபட்டார்; ஆனல், நேர்மையான அரசியல் வாதியாய்த் திகழ்ந்தார்.

ஆஷ்லி பிரபுவின் உதவியால் லாக் கரோலினக் குடியேற்ற நாட்டின் (Colony of Carolina) ஆட்சிக் குழுவில் ஓர் உறுப்பினராக நியமிக்கப்பட்டார். அந்நாட்டின் நிர்வாக நியதிகளை வகுக்க உதவியதுடன் அதில் அரசியல், சமுதாய, சமயப்பொறையையும் அவர் வற்புறுத்தியிருந்தார்.

1668-ஆம் ஆண்டில் லாக் ராயல் ஸொஸைட்டியில் (Royal Society) உறுப்பினராக்கப்பட்டார். அதில் அவர் 1669, 1672-ஆம் ஆண்டுகளில் அச்சங்கத்தின் கௌன்ஸில் உறுப்பினராகவும் இருந்தார். எனினும், அவர் அச்சங்கத்தின் நடைமுறை நிகழ்ச்சிகளில் மிகுதியாகப் பங்கு கொள்ளவில்லை. 1670-71ல் அவருடைய நண்பர்களோடு உரையாடிக்கொண்டிருக்கும்போது (இது நிகழ்ந்தது ஆக்ஸ்போர்டில் என்று ஊகிக்கப்படுகின்றது) அவருடைய புகழ் பெற்ற 'மனித அறிவு பற்றிய கட்டுரை'யின் வித்து ஊன்றப்பட்டதாகக் கருதப்படுகின்றது. நண்பர்கள் ஏதேதோ பொருள்களைப்பற்றி உரையாடிக் கொண்டிருக்கையில் ஒரு நிலைக்குமேல் பேச்சுத் தொடரமுடியாமல் தடைபட்டு நின்றது. இதனால் லாக் நம்முடைய திறமைகளைப் பற்றி அதாவது நம்முடைய அறிவு (understanding) எப்பொருள்களைப் பற்றி அறிய முடியும், எப்பொருள்களைப்பற்றி அறியமுடியாது என்பதைப்பற்றி, ஆராயும் பணியை மேற்கொண்டார். பல திறப்பட்ட வேலைகளை மேற்கொண்டதால் உடல் நலம் குன்றியதால் அவர் சிறிது காலம் பிரான்ஸிற்குச்சென்று ஓய்வெடுத்துக்கொண்டு தாயகம் திரும்பினர்.

1672-ஆம் ஆண்டு அரசாங்கத்தில் யாவற்றிற்கும் உயர்ந்ததான நிதித்துறைத்தலைவர் (Lord Chancellor) பதவிக்கு உயர்த்தப்பட்டு, ஆஷ்லி பிரபு, ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபு (Earl of Shaftesbury) என்னும் பட்டம் பெற்றார். ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபு லாக்கிற்கு ஒரு பதவியும் அளித்தார். ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபு இங்கிலாந்து நாட்டின் வணிகர்களின் முதற்பெருந்தலைவரானர். அக்காலத்தில் மன்னரும் பிரபுக்களுமாகச்சேர்ந்த டோரிகள் கட்சியும் (Tories) வணிகர்கள் சேர்ந்த விக்குகள் கட்சியும் (Whigs) எழுந்தன. அவற்றில் விக்குக் கட்சிக்கு ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபு தலைவரானர்.

ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபுவின் வாழ்க்கை ஆக்கக்கேடுகள் நிறைந்த

தாய்விளங்கியது. 1673-ஆம் ஆண்டு அவர் மன்னரின் கோபத்திற்கு உள்ளாகிப் பதவியிலிருந்து நீக்கப்பட்டார். இதனால் லாக்கும் தம் முடைய பதவியை இழந்தார். எனினும் (பின்னர்) அவர் ஒருவணிகக் குழுவின் செயலாளராக (Secretary to the Council of Trade and Plantation) நியமிக்கப்பட்டு, 1674ல் அச்சபை கலைக்கப்படும் வரை தொடர்ந்து பணியாற்றினர். ஆனால், அதற்காக அவருக்குச் சேர வேண்டிய ஊதியம் அளிக்கப்படவே இல்லை. "1674ல் அவர் மருத் துவத் துறையில் இளங்கலைப் புலவர் பட்டம் (Bachelor of Medicine) பெற்றார்."* 1675-ஆம் ஆண்டு இறுதியில் உடல் நிலை காரணமாக அந்நாளில் பிரான்ஸில் சிறந்த உடல் நலம் தரும் ஊராகக் கருதப் பட்டு வந்த மான்ட்பெல்லியருக்குப் (Montpellier) பயணமானர்.

மீண்டும் 1679ல் லாக் இங்கிலாந்துக்குத் திரும்பிய பொழுது ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபு, மன்னரின் நன்னம்பிக்கையை மீண்டும் பெற்ற துடன் மன்னர் அவையின் தலைவரும் (Presiding Officer of the Royal Council) ஆனர். இதற்கு இரண்டு ஆண்டுகளுக்குப் பிறகு 1681ல் மீண்டும் அவர் சதிக்குற்றம் சாட்டப்பட்டு, லண்டன் கோட் டையில் (Tower of London) சிறைவைக்கப்பெற்றுப்பின்னர் விடுதலை அடைந்தார். மறுபடியும் அவர் அரசருக்கு எதிராக ஒரு புரட்சி இயக்கம் தொடங்கி, அதிலும் தோல்வியடைந்ததனல், ஹாலண்டு நாட்டில் தஞ்சம் புகவேண்டியதாயிற்று. அங்கேயே 1683-ஆம் ஆண்டு, ஜனவரி மாதம், இரங்கத்தக்க நிலையில் அவர் மரணமடைந் தார்.

லாக், ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபுவின் நெருங்கிய நண்பராதலின் அவ ரும் அஞ்சத்தக்க ஒரு தீவிரவாதியெனக் கருதப்பட்டார். புரட்சியை ஆதரிக்கும் ஒரு சிறு இதழும் அவர் எழுதியது என வதந்திகிளம்பி யது. அவர் பணியாற்றிய ஆக்ஸ்போர்டிலும் அரசாங்கம் பல ஒற்றர் களை நியமித்து அவருடைய நடவடிக்கைகளைக் கவனிக்கத் தொடங் கிற்று. இவற்றை அறிந்த லாக்கு, தாமாகவே ஹாலண்டுக்குச் சென்றுவிட்டார். இரண்டாம் சார்ல்ஸ் மன்னரின் உத்தரவுப்படி கிரைஸ்ட் சர்ச்சில் அவருடைய மேல்நிலை மாணவர் பதவி நீக்கப்பட்

* John E. Russel : *The Philosophy of Locke*, p. 7.

டது. 1685-ஆம் ஆண்டு இறுதி வரையில் அவர் ஹாலண்டிலும் தலைமறைவாகவே வாழும்படி நேர்ந்தது. அதற்குப்பின் அவர் அனைவரும் காணும்படியாகவே வெளி வந்ததுடன் லிம்போர்க்கு (Limborch), லா கிளார்க்கு (Le Clerc) முதலிய இறையியல் கொள்கையினருடன் மீண்டும் தொடர்பு கொண்டார்.

1688ல், வில்லியம் ஆரஞ்சு (William Orange) இளவரசர் பெரிய படையுடன் இங்கிலாந்துக்குச் சென்றார். இவருடைய ஆட்சி தொடங்கியபின், 1689-ஆம் ஆண்டு லாக் மீண்டும் தம் தாயகத்திற்குத் திரும்பினார். லாக்கின் திறமையை அறிந்த அரசாங்கம், அவரை வெளி நாட்டுத் தூதராக அனுப்ப முன் வந்தது. ஆனால், லாக் உடல் நலக்குறைவால் அதனை ஏற்க மறுத்தார். பின்னர் அவருடைய விருப்பப்படியே முறையீடுகள் கேட்கும் குழுவின் ஆணையாளராக (Commissioner of Appeals) நியமிக்கப்பட்டார்:

லண்டனில் அவருடைய பழைய நோய் மிகவும் துன்புறுத்தியதால் அவர் எஸக்ஸில் உள்ள ஓட்ஸில் (Oats in Essex) ஸர் பிரான்ஸிஸ் மாஷம் (Sir Francis Masham) என்பவருக்குச் சொந்தமான ஓர் இல்லத்தில்வசிக்கலானார். மாஷம் சீமாட்டியார் (Lady Masham) ஸர் பிரான்ஸிஸ் மாஷமின் இரண்டாம் மனைவியார்,ரால்ப் கட்ஒர்த்து (Ralph Cudworth) என்னும் இறையியல் தத்துவ அறிஞரின் மகளாராவர். லாக் ஹாலண்டுக்குச் செல்வதற்கு முன்பாகவே ரால்ப் கட்ஒர்த்தின் குடும்பத்தோடு நெருங்கிப் பழகியிருந்தார். மாஷம் சீமாட்டியார் ஓட்ஸிலேயே நிலையாகவும் தம் விருப்பப்படியும் லாக் வசிக்குமாறு கேட்டுக்கொண்டதனால் அவர் அமைதியான கிராமச் சூழ்நிலையை விரும்பி அங்கேயே வசிக்க இசைந்தார். அக்காலத்தில் ஸர் பிரான்ஸிஸின் முதல் மனைவியாரின் மகளாரான எஸ்தர் மாஷம் (Esther Masham) என்பவரும் லாக்கின் அன்புக்குரிய தோழியரானார்.

வில்லியம் மன்னரின் ஆட்சிக்காலத்தில் நிகழ்ந்த பல சீர்திருத்தங்கள், பெரிதும் லாக்கின் உதவியினாலேயே நடைபெற்றன. அவற்றுள் சமயத்துறையில் இன்றியமையாத பல மாறுதல்கள் உண்டுபண்ணியபொறைச்சட்டமும் (toleration bill) நாணயமுறைச் சீர்திருத்தமும், பொருள்களின் வணிக மதிப்பை நிலையுறுத்தலும்

(re-organizing the currency and restoring a proper standard of value) சிறப்பாகக் குறிப்பிடத்தக்கவை.

லாக் தம் நூல்களை வெளியிடுவதில் மிகவும் விழிப்புடனும் அமைதியுடனும் நடந்துகொண்டார். தம் வாழ்க்கையின் முற்பகுதியில் அவர் ஒன்றும் வெளியிட்டதாகத் தெரியவில்லை. ஒரு சில கட்டுரைகளை அவர் 1686-8 வரை ஒரு நூல் தொகுப்புக்கு (Bibliotheque Universalle) வழங்கி வந்த போதிலும், 'அரசாங்கத்தைப் பற்றிய இரண்டு கட்டுரைகள்' (Two Treatises on Government)என்னும் அவருடைய நூல் 1690ல் வெளி வருவதற்கு முன்பாக முதல் தரமானதாகக் கருதக்கூடிய நூல் எதுவும் வெளிவரவில்லை. 'மனித அறிவுபற்றிய கட்டுரை' (Essay Concerning Human Understanding) என்னும் நூலை 1679ல் அவர் எழுதி முடித்திருக்கக் கூடுமெனினும் அதனையும் அவர் 1690-ஆம் ஆண்டிலேதான் வெளியிட்டார். பின்னர் அவருடைய கட்டுரையின் இரண்டாவது, மூன்ருவது பதிப்புக்களும், பொருளாதாரத் தொடர்புடைய சில நூல்களும் 'கிறிஸ்தவ சமயத்தின் அறிவுமுறைக்கேற்ற பண்பு' ('Essay on the Reasonableness of Christianity') முதலிய நூல்களையும் வெளியிட்டார்: லாக் தம்முடைய நூல்களை வெளியிடுவதில் கொண்ட தயக்கம், அவருடைய விழிப்பான இயல்பையும் மெச்சத்தக்க ஒழுக்கத்தையும் உணர்த்துகின்றது. அவருடைய அடக்கமான தன்மையே அவரைப் பின்னணியில் நிறுத்தியது. அவருடைய நண்பர்களும் அவருடன் நெடுங்காலம் பழகிய பின்னரே அவருடைய ஒழுக்கத்தின் மேன்மையையும் உள்ளத்தின் வளத்தையும் அறிந்தார்கள்.

1696-ஆம் ஆண்டு லாக் வணிகத்துறை ஆணையாளர் (Commisioner of Trade) பதவியை வற்புறுத்தலுக்கு இணங்கி ஏற்ருர். உடல் நலக் குறைவிருப்பினும் அவர் தாம் ஏற்ற பதவியைப் போற்றத்தக்க வகையில் திறமையாகவும் ஒழுங்காகவும் வகித்தார். பல முறைகள் அவர் உடல் நலக்குறைவு காரணமாக அப்பதவியிலிருந்து விலகிக்கொள்ள விரும்பியும், 1700லேதான் அரசர் அவர் வேலையிலிருந்து விலகுவதற்கு இசைந்தார். பின்னர் லாக் ஓய்வு கொள்ள ஓட்ஸுக்குத் திரும்பியதுடன், தம் வாழ்வின் முடிவை எதிர்பார்க்கும் வகையில் தம் அலுவல்களை முறையாக அமைக்க முற்பட்டார்.

1704-ஆம் ஆண்டு இளவேனிற்காலத்தில் அவருடைய உடல் நலம் பெரிதும் குறையத் தொடங்கியது. அவ்வாண்டு கோடையின்போது சீமாட்டியார் மாஷமும், எஸ்தர் மாஷம் அவர்களும் அவருடைய உடல் நலத்தைக் கவனித்து வந்தனர். எனினும், அவர் அதே ஆண்டில் அக்டோபர் 28-ஆம் நாள் அமைதியுடன் இறந்தார்.

லாக் இயற்றிய நூல்களில் முதன்மையானவை, பொறை பற்றிய கடிதங்கள் (Letters on Toleration), அரசாங்கம் பற்றிய இரு கட்டுரைகள் (Two Treatises on Government) மனித அறிவு பற்றிய கட்டுரை (An Essay Concerning Human Understanding), கல்வி பற்றிய சிந்தனைகள் (Thoughts on Education) கிறிஸ்தவ சமயத்தின் அறிவு முறைக்கேற்ற பண்பு (The Reasonableness of Christianity) என்பவை.

நோக்கமும் முறையும்

AIM AND METHOD

"தத்துவம், பொருள்களைப் பற்றிய உண்மை அறிவைப் பெறுவதைத் தவிர வேறன்று." உண்மையாக அறியும்போது ஒருவன் எதை அறிகிறானோ, அதுதான் தத்துவம். அதனை லாக் மூன்று பகுதிகளாகப் பிரிக்கின்றார். அவையாவன: (1) இயற்கைத் தத்துவம் (Physics or Natural Philosophy), (2) அறநெறித் தத்துவம் (Practical or Moral Philosophy), அளவை இயல் (Logic, the Doctrine of Signs). தத்துவ அறிஞரின் நோக்கம், இம்மூன்று பகுதிகளிலும் எவ்வளவு முழுமையாகவும் போதிய அளவிலும் உள்ள திட்டம் அமைக்க முடியுமோ அதனை அமைப்பதாகும் என்று லாக்குக் குறிப்பிடுகின்றார். லாக் தமது முதன்மையான நூலாகிய 'கட்டுரை'யைத் தத்துவத்தின் முற்பணியாக எண்ணுகிறாரேயன்றி, தத்துவத்தின் பகுதியாக எண்ணவில்லை. அதனை அவர் தத்துவத் திட்டம் அமைக்கக் கையாளப்படும் கருவி (இக்கருவியைப் புரிந்துகொள்ளல் எனக் குறிப்பிடுகிறார்) பற்றிய ஆராய்ச்சி என்றே கருதினார். நாம் தத்துவ அறிஞரின் நோக்கத்தைக் 'கட்டுரை'யில் லாக் கொண்டுள்ள நோக்கத்துடன் முற்றொருமைப்படுத்தினால், அது அவருக்கு

வியப்பையே அளிக்கும். ஏனெனில், "கட்டுரையில் தம் பணியாக அவர் மேற்கொண்டது வீடு கட்டுபவருக்கு நிலத்தை ஒழுங்குபடுத்தித் தருவது போன்றதேயல்லாமல் கட்டடத்தை எழுப்புவது போன்றதன்று. அக்கட்டுரையின் முதன்மையான நோக்கம் அடிநிலத்தை ஒழுங்குபடுத்துவது போன்றதாகும். லாக், அவருடைய கட்டுரையில் முற்றுப்பெற்ற திட்டத்தை அமைக்கவில்லை என்று குறைகூறுவது நிலத்தை ஒழுங்குபடுத்தும் தொழிலாளியைக் கட்டடம் எழுப்பவில்லை என்று குறை கூறுவதைப் போன்றதாகும். எனவே, லாக்கின் தத்துவத்தையும் அதற்கு முற்பணியான ஆய்வையும் குழப்பலாகாது,"* என்று கூறுகிறார்.

லாக்கின் கருத்துப்படி தத்துவத்தின் குறிக்கோள், திட்டப்படுத்தப்பட்டதும் போதியதுமான அறிவைக் கண்டு பிடிப்பதேயாகும். அதற்காகத் தத்துவம் கையாளுவது தொகுப்பு முறை (synthetic method) ஆகும். ஆனால், அக்கட்டுரையின் நோக்கம் 'அறிவை அடையும் பாதையிலுள்ள இடையூறுகளை-களைகளை அல்லது தடைகளை-நீக்குவதாகும். அதற்காக அவர் பகுப்பு முறையை (analytic method) கையாண்டார். அம்முறை, முழுமையான நனவு நிலையில் நிகழும் மனித அறிவைப் பாகுபாட்டிற்கு உட்படுத்துகின்றது.

லாக் தம் குறிக்கோள்களை (aims) முதலில் வாசகர்களுக்கு எழுதியுள்ள கடிதத்திலும் பின்னர்த் தம் கட்டுரையிலும் தெளிவுபடுத்துகின்றார்.† அறிவைத் தடை செய்பவைகளில் முதலாவதாக லாக் கருதியது தெளிவற்றதும் குழப்பமானதுமான சொற்கள் (vague and confused language) கையாளப்படுவதாகும். அதனை எடுத்துக் கூறுவது அவருடைய கடமை என்றே அவர் கருதினர்.

இரண்டாவதாக அவர் குறிப்பிட்ட தடை, தவறான முறையைக் (bondage to false methods) கையாளுவதாகும். அதற்குக் காரணமாக அவ்ரது காலத்தில் பரவியிருந்த இரு வகையான போக்குகளைச் சுட்டிக் காட்டுகின்றார்: (1) உடன் பிறந்ததாகக் கருதப்படு

* R. I. Aaron: John Locke, p. 61.
† ibid, pp. 62-65.

கின்ற சில அடிப்படைகள் அல்லது கோட்பாடுகளிலிருந்து அறிவு தோன்றல் வேண்டும் என்றும், அத்தகைய கோட்பாடுகளிலிருந்து நாம் உண்மையான அறிவினை உய்த்துணரமுடியும் என்றும் கருதும் போக்கு. லாக் இதனை அறவே விலக்குகிறார். அவர் உடன் பிறந்த அறிவு உண்டென்பதையும் நாம் பெறும் எல்லா அறிவும் அத்தகைய கோட்பாடுகளிலிருந்து உய்த்துணரப்படும் விளைவு என்பதையும் அறவே மறுத்தார். (2) அக்காலத்தில் பரவியிருந்த இரண்டாவது போக்கு, முக்கூற்று முறை (syllogistic method) ஒன்றே உண்மையான அறிவைத் தருகின்றது என்பதாகும். எல்லா நியாயங்களையும் முக்கூற்று முடிவு நிலைக்குக் கொண்டுவர வேண்டும் என்று கண் மூடித்தனமாக வற்புறுத்துவது விஞ்ஞான வளர்ச்சிக்குப் பெரிதும் கேடு விளைத்தது என்று லாக் கருதியதுடன் அந்தப் போக்கைக் கடுமையாகவும் தாக்கினர். மனிதனுக்கு அறியக்கூடிய திறமை இருக்கின்றது. ஆனல்; அறிவு முக்கூற்று முறை வாயிலாக அறியப் படவேண்டும் என்று வற்புறுத்தியவர்களாலும் மற்ற முறைகளின் ஏற்புடைத் தன்மையை ஒப்புக்கொள்ள மறுத்தவர்களாலும் அத் திறமை அடிக்கடி எல்லையற்றதாகவும் பயனற்றதாகவும் செய்யப் பட்டு வந்தது என லாக் எண்ணினர். எனவே, அவர் அறிவுக்கு இவ்வாறு ஏற்படுத்தப்பட்ட தளைகளை நீக்குவதையும் அறிவினைக் கட்டுப்படுத்துவோருடைய தவற்றினை எடுத்துக் காட்டுவதையும் தம்முடைய பணியாகக் கருதினர்.

மூன்றாவது தடையாக அறிவுப் பாதையில் குறுக்கிடுவது, மனிதனது இயற்கையானதும் தணிக்க முடியாததும் கட்டுக்கடங்காததுமான விருப்பு (curiosity) ஆகும். அறிய முடியாததை அறியும் முயற்சியில் மனிதன் தோல்வி அடைகின்றான்; அதன் விளைவாக மனச் சோர்வையும் ஐயத்தையும் அடைவதோடு தன்னுடைய திறமையை வெற்றியளிக்கக்கூடிய துறைகளில் பயன்படுத்துவதையும் கைவிடுகிறான்.

மனித இனத்தை இத்தகைய தோல்வியிலிருந்து விடுவிக்க லாக் அறிவின் எல்லைகளைத் தீர்மானிக்க முனைந்தார். இவைகளை முதலில் வரையறுத்தால், பிறகு மனிதன் மதி நுட்பத்தால் முடிவு காண முடியாத சிக்கல்களைப் பற்றிய ஆர்வங் கொள்ளமாட்டான்

என்பதே அவருடைய நம்பிக்கை. "நம்முடைய அறிவு அல்லது புரிந்துகொள்ளும் திறமை எந்த அளவுக்குட்பட்டதென்றும், அதனுடைய திறமைகள் எந்த அளவு உறுதித் தன்மைபெறும் என்றும், எவைகளில் அது தீர்மானிக்கவும் யூகிக்கவும் முடியும் என்றும் அறிந்தால், அதற்கேற்ப நாம் மனநிறைவு அடையலாம்," என்று லாக் உரைக்கின்றார். மனிதன் பயனுள்ளதும் வெற்றிகரமானதுமான வாழ்க்கையை நடத்தப் போதிய திறமையும் ஆற்றலும் அளிக்கப்பட்டுள்ளான். எனினும், அவன் தன் ஆற்றலை மதி நுட்பத்துடன் கையாளுவதன் மூலம் இயற்கை உலகைப்பற்றிய தன் அறிவை விரிவுபடுத்திக்கொள்ளலாம்; சமுதாய, ஒழுக்க நெறி முறைகளைப் பற்றி ஆழ்ந்த அறிவைப் பெறலாம்; இப்போதிருப்பதைவிட இன்னும் மிகுதியாக இறைவனுடன் உறவு கொள்ளலாம். எனவே, லாக்கினுடைய கட்டுரையின் நோக்கம் செயல்முறையானதும் பயன் முத்தற்கொள்கையைச் சார்ந்ததுமாய் இருக்கின்றது. அவர் மனித அறிவின் எல்லையைக் கண்டு பிடிக்க விழைந்தார். இதனால் நாம் நம்முடைய வாழ்க்கையையும் ஆராய்ச்சிகளையும் நம் திறமைகளின் இயல்புக்குத் தக்கபடி அமைத்துக்கொள்வதுடன், நம்முடைய அறிவிற்கு அப்பாற்பட்ட பொருள்களைத் தேடுவதில் வீணே காலத்தைக் கழிப்பதையும் தவிர்க்கலாம் என்பதே அவருடைய எண்ணமாகும்.

லாக் தம் கட்டுரையின் முப்பிரிவு கொண்ட குறிக்கோளைப் பின்வருமாறு தெளிவாகக் கூறுகின்றார்: (1) மனித அறிவின் மூலம் (original), உறுதித்தன்மை, பரப்புப் பற்றியும், நம்பிக்கை, சொந்தக் கருத்து, இசைவு இவற்றின் அடிப்படை முதலியவற்றைப் பற்றியும் ஆராய்வது. ("to enquire into the original, certainty and extent of human knowledge, together with the grounds and degrees of belief, opinion and assent.") ஏனெனில், நாம் அறிவின் மூலத்தை அறிந்தால், கோட்பாடுகள், அடிப்படைகள் இவைகளுக்கு மூலமாகக் கருதப்படும் (ஆனால் விளங்கிக்கொள்ள முடியாத) உடன் பிறந்த அறிவு இருக்கின்றது என்னும் கொள்கையைப்பற்றி ஆராய முடியும். (2) நாம் உறுதியான அறிவின் உண்மை இயல்பை அறிந்தால், முக்கூற்று முறை மட்டிலுமே உறுதியான அறிவை

அளிக்கக் கூடியதா என்று ஆராயக்கூடிய நிலையில் இருப்போம். மேலும், நமக்குப் பொருள் தெளிவாக விளங்காத சொற்களும் சொற்றொடர்களும் நம்மைத்தவறான முடிவுக்குச் செலுத்தமுடியாது. (3) மனித அறிவின் எல்லையை நாம் உணர்ந்தால், எந்தச் சிக்கல் களை நம்முடைய திறமைகளைக் கடந்தவை என ஒதுக்குவது அறிவுடைமையாகும் எனத் தீர்மானிக்க முடியும்.

மேலும், லாக் தம் பணியை நிறைவேற்ற, நம்பிக்கை, கருத்து, உடன்பாடு இவைகளின் ஆதாரங்களையும், பல படிகளைப்பற்றி யும் அதாவது மெய்ம்மைத்திறன் வாய்ந்த அறிவைப் பற்றியும் (probable knowledge) ஆராயவேண்டும் என்று குறிப்பிடுகின்றார். நம் முடைய முழுஅறிவும் உறுதியானதன்று என்றும், சிறிதளவு அறிவே உறுதியான அறிவு என்றும் கூறும் நிலைக்கு லாக் உந்தப்படுகின் றார் என்பது உண்மையே. ஆனால், அதுவே அவர் மெய்ம்மைத்திறன் வாய்ந்த அறிவைப்பற்றி ஆராயவேண்டும் என்று தம் கட்டுரையில் கூறுவதற்குச் சிறந்த காரணமாகவும் இருக்கின்றது. எனவே, லாக் உறுதியானதும் மெய்ம்மைத்திறனுள்ளதுமான (certain and probable) அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சியே தத்துவத்தில் முதலில் செய்ய வேண்டுவதெனக் கருதினார். “அதற்காக அவர் கையாண்ட முறை வரலாற்று முறை, எளிய முறை (hisorical, plain method) என்று வழங்கப்படுகின்றது. (இங்கு வரலாறு என்னும் சொல், செய் காட்சி அல்லது வெறுங்காட்சி (experimental or observational) என்னும் பொருளில் கையாளப்பட்டது). அவருடைய நுகர்ச்சியே அதற்கு ஆராய்ச்சிக் களமாயிற்று. உண்மையில் அவர் கையாண்ட முறை உளவியல், அளவையியல் இவற்றின் தன்மைகளை உடையதா யிருந்தது.” ஏனெனில், நாம் அறியும் முறையை ஆராயுங்கால் அறி யப்படும் பொருள்களை, அதாவது எண்ணங்களையும் அவற்றை உணர்த்தும் குறிகளையும் (symbols), சிறப்பாகச் சொற்களையும் அறி யத் தேவைப்படுகின்றது என்று லாக் கூறுகிறார். எண்ணங் களைப் பற்றி அவருடைய ஆராய்ச்சி உளவியல் அளவை இயல் இவ்விரண்டுடன் ஓரளவு அடிப்படைத்தத்துவம் சேர்ந்த ஒரு புதுமையான கலவையாகத் தோன்றுகிறது. லாக்கினுடைய குறிக் கோள் மனித அறிவைப்பற்றியதாகவும், அதனுடைய எல்லையைப்

பற்றியதாகவும் இருந்த போதிலும், அம்முயற்சியில் அவர் எதிர் பாராத பல சிக்கல்களையும் ஆராய வேண்டியிருந்தது. (இதனால் அவருடைய கட்டுரை கட்டுக் கோப்புத் தீர்மையற்றதாயிருப்பினும், அது பல வகையான பயனுள்ள ஆராய்ச்சிக்கு இடமளிப்பதால், அதன் மதிப்பு உயர்கிறது.

அறிவு முதற்கொள்கையினர் பொதுவாகக் கணித முறையைக் கையாண்டதைப்போல, லாக் உளவியல் (psychological) முறையைக் கையாண்டனரெனப் பொதுவாகக் கூறலாம். இம்முறையையே அவருக்குப்பின் வந்த பார்க்லியும் ஹ்யூமும் கையாண்டு வேறு பல முடிவுகளைக் கண்டனர்.

உடன் பிறந்த எண்ணக் கொள்கையின் மறுப்பு

(REFUTATION OF INNATE IDEAS)

லாக் அறிவு பற்றிய சிக்கலை யாவற்றிலும் முதன்மையானதாகக் கருதினர். நாம் ஆராய்ச்சிகள் தொடங்குவதற்கு முன் நம்முடைய திறமைகளைப் பற்றியும் (abilities) நம் அறிவின் (understanding) எல்லையைப் பற்றியும் ஆராய வேண்டுவது கட்டாயத் தேவையாகின்றது.

டேக்கார்ட், எண்ணங்களை அவற்றின் மூலத்திற்கேற்றவாறு (origin) மூன்று வகைகளாகப் பிரித்தார். அவை உடன்பிறந்தவை, நுகர்ச்சியில் அறியப்படுபவை, நம்மால் புதியனவாகக் கண்டுபிடிக்கப்பட்டவை என்பவையாம். அவற்றுள் உடன் பிறந்த எண்ணங்களையே அவர் பெரிதும் மதித்தார். ஆனல், லாக் தம் உள்ளத்தில் (in the understanding) பிறவியிலேயே சில எண்ணங்கள் இருக்கின்றன என்பதை மறுத்து, எண்ணங்கள் புலன்கள் வாயிலாகவே பெறப்படுகின்றன என்று உரைத்தார். மேலும், அவர் டேக்கார்ட்டின் கருத்திற்கு எதிராக முடிவு கட்டியதுடன், பேக்கனின் புலன்வழிக் கொள்கைக்கு உளவியற்பாங்காக வளர்ச்சியடைந்த அறிவளவை இயல் அடிப்படையையும் அளித்தார்.

உடன் பிறந்த எண்ணங்கள் பற்றிய சிக்கலை லாக் தம் கட்டுரையின் முதற்புத்தகத்தில் (first book of essay) விளக்குகின்

ரூர். ஏனெனில், பல விஷயங்கள் நம் அறிவின் மூலத்தைக் கண்டு பிடிப்பதைப்பொறுத்தே இருக்கின்றன. மேலும், டேக்கார்ட்டும் மற்றும் சிலரும் நம்புவது போல, பல அடிப்படைகளைப்பற்றி நாம் உடன் பிறந்த அறிவு பெற்றிருப்பது உண்மையானால், அவை களின் ஏற்புடைமையைப் பற்றிய கேள்வி எழவேண்டிய தேவை யில்லை. எனவே, லாக் உடன் பிறந்த எண்ணங்கள் உண்டென் னும் கொள்கை தவறென்று மெய்ப்பிக்க முனைந்தார்.

"நாம் உடன் பிறந்த அறிவைப் பெற்றிருக்கவில்லை," என்பதே லாக் கருத்துக் கொள்கைக்கு எதிராக எழுப்பிய புரட்சிகரமான கொள்கையாகும். மனிதன் பொதுவான சிறு உண்மைகளைப் புரிந்துகொண்டதும் அவை ஐயுற முடியாதவை என அறிந்ததால், அவைகளை உடன் பிறந்தவை எனச் சுருக்கமாகவும் எளிதாகவும் முடிவு கட்டலுற்றான். இத்தகைய (குறுக்கு) வழி, உண்மையைத் தேடிக் கண்டுபிடிப்பதில் உள்ள இன்னல்களைத் தவிர்க்கச் சோம் பேறிகளுக்கு எளிதாயிருப்பதுடன் இதுகாறும் உடன் பிறந்தவை எனக் கருதப்பட்டவைகளைப்பற்றி மேலும் ஆராய்வதையும் தடுக் கின்றது என்று லாக் கருதினார். அத்துடன் அவர் உடன் பிறந்த எண்ணங்கள் உண்டு என்னும் கொள்கையைப் பின் வருமாறு குறைபாடுகள் கொண்டதாகக் குற்றஞ்சாட்டினார்.

(1) சில எண்ணங்களைப் பற்றிய அறிவு, இளமையிலேயே நம் முள் ஏற்பட்டிருக்கலாம். ஆனால், அத்தகைய உண்மைகளைப்பற்றி ஆராய்வோமானால் அவைகளும் நுகர்ச்சியில் பெறப்பட்ட (acquired) உண்மைகளாலன்றி உடன் பிறந்த எண்ணங்களால் ஆக்கப்பட் டவையல்ல என்பது தெளிவாகும். நம் உள்ளத்தில் பிறவியிலேயே சிந்தனை அல்லது செயல் முறை அடிப்படைகள் (speculative or practical principles) இருப்பதாகத் தெரியவில்லை. அவ்வாறு இருக்குமாயின், அவைகளும் மற்றவைகளைப் போலவே அனுபவத் தில் அறியப்பட்டவையே. மேலும், நம் உள்ளத்தில் உடன் பிறந்த அடிப்படைகள் (principles) இருப்பின், அவற்றை நுகர்ச்சியினால் அறியப்பட்டவைகளிலிருந்து பிரித்தறிய (distinguish) முடியாது.

(2) நாம் அறிவைப்பயன்படுத்தத் தொடங்கும்போது முதன் முதலாக உடன்பிறந்த எண்ணங்கள் உண்டென்பதை உணர்கின்

றோம் என்றும் கூற முடியாது: ஏனெனில், புதியனவாகப் பிறந்த குழந்தைகள், மட்டிகள் (idiots), கல்வி அறிவில்லாதபெரும்பாலோர், உடன் பிறந்தஎண்ணங்களைப்பற்றி ஒருசிறிதும் அறிந்திலர். எனவே, உடன் பிறந்த எண்ணங்கள் உண்டெனப் பேசுவோர், 'உள்ளம் அத்தகைய எண்ணங்களைப் பெற்றிருக்கின்றது; ஆனால், அவற்றை அறியவில்லை' என்ற முடிவுக்கு உந்தப்படுகின்றனர். உடன் பிறந்த உண்மை அறியப்படாத ஒன்றுயுளது எனக் கூறுவது முரண்பாட்டுக் கூற்றும்.

(3) ஒழுக்க நியதிகளையும் (moral laws) உடன்பிறந்தவைகளாகக் கருத முடியாது. ஏனெனில், அவை தாமே விளங்குவனவாகவோ, அல்லது அனைவராலும் உணரப்படுவனவாகவோ, அல்லது அனைவரையும் செயலாற்றத் தூண்டுவனவாகவோ அமையவில்லை. இந்தத் துறையில் எதைப்பற்றியும் பொதுமையான இசைவை(universal consent) வற்புறுத்த இயலாது. ஏனெனில், ஒழுக்க நியதிகள், நாட்டுக்கு நாடு, சமயத்திற்குச் சமயம் வேறுபட்டிருக்கின்றன. மேலும் நாம் ஒழுக்கப் பழக்கங்களை (moral customs) ஆராயுங்கால், ஓரிடத்தில் ஏற்றுக்கொள்ளப் பெறுபவை பிறிதோரிடத்தில் மீறப்படுவதையும், இங்கிலை மக்களுக்குத் தெரிந்திருப்பதையும் காண்கிறோம். பல நாடுகளிலும் அறத்தைப் பற்றிப் பொதுவாக ஒரே மாதிரியான கருத்துகள் நிலவுவதற்கும் ஏற்றுக்கொள்ளப்படுவதற்கும் காரணம், அறம் உடன் பிறந்தது என்பதன்று; ஆனால், அது இலாபகரமாயுள்ளது என்பதேயாகும்.

மேலும், 'ஒழுக்க நியதிகள் உடன் பிறந்தவைகளே; ஆனால், அவை படிப்படியாக நம்முடைய விருப்பு வெறுப்புகளாலும் பழக்க வழக்கங்களாலும் தெளிவை இழக்கின்றன,' என்று கூறுவது அவற்றின் பொதுமைத் தன்மையை மறுப்பதாகும். மேற்கூறியபடி உடன் பிறந்த நியதிகள் தெளிவு இழக்கவில்லையானால், அவை எல்லா மக்களிடமும் காணப்பட வேண்டும்; மிகத் தெளிவாகக் குழந்தைகளிடமும் பண்பாடறியாதவர்களிடமும் காணப்படல் வேண்டும். ஆனால், அவர்களிடம் எத்தகைய பொதுவான உடன் பிறந்த நியதிகளைக் காண்கிறோம்? "ஒரு குழந்தை, முதலில் தன்னுடைய செவிலித் தாயையும் தொட்டிலையும், பிறகு வயது வளர வளரத் தன்

னுடைய விளையாட்டுப் பொருள்களையுமே அறிகின்றது; நாகரிக மற்ற ஓர் இளைஞன் மனம் அவன் மரபிற்கேற்பக் காதலும் வேட்டையாடும் அவாவுமே நிறைந்துள்ளதாயிருக்கிறது.''

(4) பொதுவாக உடன் பிறந்த எண்ணமாகக் கருதப்படுவதும் டேக்கார்ட்டினுல் மிகவும் வற்புறுத்தப்பட்டதுமான கடவுள் பற்றிய எண்ணத்தையும் உண்மையில் உடன் பிறந்ததாகக் கருத முடியாது. ஏனெனில், மனித இனத்தில் சில வகுப்பினர் தெய்வத்தைப்பற்றிய எண்ணமே இல்லாமலிருக்கின்றனர்; அல்லது தெளிவில்லாத தெய்வ எண்ணமுடையவராயிருக்கின்றனர். மேலும், உலகம் முழுவதிலும் பரவியுள்ள மனித இனம், கடவுள் பற்றிய எண்ணம் பெற்றிருப்பினும், அது பற்றியே கடவுள் எண்ணம் உடன் பிறந்தது என முடிவு கட்டுவது தவருகும். ஏனெனில், தீ, கதிரவன், அனல், எண் இவைகளைப்பற்றிய எண்ணங்கள் மனித இனத்தால் பொதுமையாக அறியப்பட்டிருப்பினும், இவைகளை உடன்பிறந்த எண்ணங்களாகக் கருத முடியாது. அறிவுள்ள எந்த மனிதனும் படைப்பில் வெளிப்படையாகக் காணப்படும் தெய்விக மெய்யறிவு, ஆற்றல்போன்றவற்றின் சின்னங்களைப்பற்றிச் சிந்திப்பதாலேயே தெய்வத்தைப்பற்றிய எண்ணத்தைப் பெறக் கூடும். மேலும், ஓர் எண்ணம் பொதுமையானது என்பதனுலேயே அதனை உடன் பிறந்த எண்ணமாகக் கருத முடியாது. ஏனெனில், இவை இரண்டும் வேறுபட்டவை. முன்னையது ஓர் எண்ணத்தின் பரவலைக் காட்டுவது; அதாவது, எந்த அளவுக்கு அது மக்களிடையே பரவியுள்ளது என்பதைக் காட்டுவது; பின்னையது அதன் மூலத்தைச் சுட்டுவது. உடன் பிறந்த எண்ணக் கொள்கை ஆராய்ச்சித் தெளிவின்மையால் எழுவது என்பது விளங்குகிறது. அக்கொள்கையைப் பின் பற்றுவோருள் பலர் புகழ் பெற்றவராகவும் அறிஞராகவும் இருப்பினும், அறிவளவை இயலின் முதற்படியே அக்கொள்கையை மறுப்பதாகும். எனவே, லாக் அறிவைப்பற்றியும் அதன் பரப்பைப்பற்றியும் தம்முடைய சொந்தக் கருத்துகளை வெளியிட, உடன் பிறந்த எண்ணங்களை மறுப்பதை முன்னுரையாக வைத்துத் தொடங்குகின்ருர். எனினும், லாக் உடன் பிறந்த எண்ணங்களை மறுக்கின்ருரேயன்றி, உள்ளத்

தின் உடன் பிறந்த ஆற்றல்களை மறுக்கவில்லை என்பதை நாம் மறத்தலாகாது. லாக் உடன் பிறந்த அடிப்படைகளைப் பற்றிய கொள்கையை மறுப்பதனால், அவரை ஓர் ஐயக் கொள்கையினரா கக் கருத முடியாது. அவர் அத்தகைய அடிப்படைகளின் உறுதித் தன்மையை மறுக்கவில்லை. அவர் வற்புறுத்திக் கூறுவது யாதெனில், அவற்றின் உறுதித்தன்மை அவை உடன் பிறந்தவைகளாக இருப்ப தனால் பெறப்படுவது அன்று என்பதேயாம். உறுதித்தன்மை மற்று எவ்வாறு பெறப்படுகிறது எனின், ஓர் அடிப்படையை உறுதியானது என்று ஏற்கும்போது அந்த அடிப்படை குறிப்பிடும் பொருள்களின் தன்மையை வேறு வகையாகக் கருத முடியாது என்பது தெளியப் படுவதனாலேதான்; அது உடன் பிறந்தது என்பதனால் அன்று.

ஒரு விஞ்ஞானியோ, அல்லது வேறு யாரோ ஒரு மூல அடிப் படையின் (first principle) ஏற்புடைத் தன்மையை ஆராயும்போது, அதனுடைய மூலத்தை (origin) அறிய, நாகரிகமற்றவன் அல்லது புதிதாகப் பிறந்த குழந்தையின் உள்ளத்தில் அந்த அடிப்படை உடன் பிறந்ததாகவே இருந்து, அறிவைப் பயன்படுத்தும்போது அது அறியப்படுகின்றதா எனத் தீர்மானிக்க முற்படுவதில்லை; அதற்குப் பதிலாக, அவர்கள் பொருள்களைச் சரிவர உற்று நோக் குவதிலும் ஆராய்ந்து பார்ப்பதிலும் ஈடுபடுகின்றனர். பொருள் களின் இயல்பைச் சரிவர உணர்த்துவதால் அந்த அடிப்படை ஓர் அடிப்படையாகக் கருதப்படுகின்றது.

இவ்வாறு லாக் விளக்குவது பொது அறிவு நோக்கை (common sense point of view) வற்புறுத்துவதாகத் தெரிகின்றது. நாம் நம்மைச் சூழ்ந்துள்ள உலகைப்பற்றிய அறிவு பெற நம்மைச் சூழ்ந் துள்ள உலகிலிருந்தே தொடங்க வேண்டுமேயன்றி, நம்முடைய உள்ளத்தின் அமைப்பைப்பற்றிய அகக் காட்சிப் பாகுபாட்டைக் (introspective analysis of the furniture of our minds) கொண்டு தொடங்கக் கூடாது. நம் அறிவும் முழுவதும் புலன் நுகர்ச்சியின லேயே எழுகின்றது என்று லாக் கூறும்போது, அவர் விஞ் ஞானிகள் கையாளும் முறையையே எளிய மொழியினல் (in plain language) தெளிவுபடுத்துகின்றார். *

* C. R. Morris: *Locke, Berkely, Hume*, p. 23.

எண்ணங்களின் தோற்றம்

(ORIGIN OF IDEAS)

லாக் நம்முடைய முழு அறிவும் (Knowledge) நுகர்ச்சியிலிருந்தே பெறப்படுகின்றது என்று கருதுகின்றார். ஏனெனில், உள்ளம் உடன் பிறந்த எண்ணங்களுடன் பிறக்கவில்லை என்பதே அவருடைய துணிபு. உள்ளம் முதலில் தோன்றும்போது எழுதாப் பலகை (Tabula rasa, Blank tablet), இருண்ட அறை (Dark chamber), வெற்றுப் பெட்டி (An Empty Cabinet), (ஒன்றும் எழுதப்படாத) வெண்மையான கடிதம் இவற்றைப் போன்றது என்றும், அதில் எவ்வகையான எண்ணங்களும் இல்லை என்றும் அவர் கூறுகின்றார். 'அவ்வாறெனின், உள்ளம் எவ்வாறு எண்ணங்களைப் பெறுகிறது?' என்னும் கேள்வி எழுகின்றது.

லாக் எண்ணங்கள் நுகர்ச்சியிலிருந்தே பெறப்படுகின்றன என்றும், நுகர்ச்சியே நம்முடைய அறிவுக்கு அடிப்படையாகவும் மூலமாகவும் உள்ளது என்றும் அறிவிக்கின்றார். எண்ணங்கள் இரு வழிகளால் பெறப்படுகின்றன. அவையாவன: (1) புலனுணர்ச்சி (Sensation), (2) ஆழ்ந்து எண்ணல் (reflection). புலனுணர்ச்சி வழியாக உள்ளம், புலனால் அறியக் கூடிய பண்புகளை (sensible qualities)ப் பெறுகின்றது. ஆழ்ந்து எண்ணல் அல்லது அகப் புலன் (internal sense) வாயிலாகச் சிந்தித்தல், ஐயுறுதல், அறிதல் போன்ற தன்னுடைய செயல்களைப் பற்றிய எண்ணங்களை உள்ளம் பெறுகின்றது. இவ்விரு வழிகளாலேயே (புலனுணர்ச்சி, ஆழ்ந்து எண்ணல்) நாம் எண்ணங்களைப் பெறுகின்றோம். எனவே, அவை இருண்ட ஓர் அறையினுள் ஒளி ஊடுருவிச் செல்ல உதவும் இரு பலகணிகளைப் போன்றவையாகும். ஆனால், அவையிரண்டும் ஒரே சமயத்தில் செயலாற்றுவதில்லை; ஒன்றுக்குப்பின் ஒன்றாகவே செயலாற்றுகின்றன. ஏனெனில், புலன்களால் உணரக்கூடிய பண்புகளை அறிவதற்கு (உள்ளத்தின் செயல்களை அறிவதைப் போலல்லாமல்) நம்முடைய கவனம் தேவைப்படவில்லை. எனவே, அது முன்னதாக நிகழ்கின்றது. எவ்வாறெனின், ஒரு குழந்தை ஆழ்ந்து எண்ணுவதால் கிடைக்கப்பெறும் எண்ணங்களுக்கு முன்

பாகவே புலனுணர்ச்சியால் உண்டாகும் எண்ணங்களைப் பெறுகின்றது. "அகப்புலக்காட்சி புறப்புலக் காட்சியை முன்னெண்ணமாகக் கொள்ளுகின்றது."

லாக் இவ்வாறு புலனுணர்ச்சி, ஆழ்ந்து எண்ணல் என்று பாகுபாடு செய்வது கார்ட்டீஸியர்கள் (Cartesians) ஏற்றுக்கொண்ட உள்ளம் உடல் பற்றிய இருமைக் கொள்கையின் பின் விளைவாகக் கருதலாம். பொருள்களைப்பற்றிய முரண் இங்குக் காட்சித்திறனின் இருமையாகத் தோன்றுகின்றது (The anti-thesis of substances has become a duality in the faculties of perception). எனினும் டேக்கார்ட் உள்ளத்தைப்பற்றிய உறுதி மற்றெல்லா உண்மைகளைக் காட்டிலும் உயர்ந்தது, தெளிவானது என்றும், ஆன்மா (உள்ளம்) உடலைக்காட்டிலும் தெளிவாக அறியப்படுகின்றது என்றும் கருதியதால் உள்ளத்திற்கு முதலிடம் அளித்தார். ஆனால், லாக் தற்சார்புடையதன் காட்சி (Perception of the self-dependent) புறப்பொருள்களைப் பற்றிய முந்திய அறிவைச் சார்ந்திருக்கின்றது என்று கருதியதால், அவற்றின் உறவு முறையை மாற்றி அமைத்தார். இம்முரண் (Anti-thesis) பின்னர்க் காண்டிலாக் (Condillac) என்னும் பிரான்சு நாட்டுத் தத்துவ அறிஞர் புலனுணர்ச்சிக்கு முதலிடம் வழங்கிய போது, மேலும் மும்முரமாக்கப்பட்டது. ஆனால், அது லாக்கின் கொள்கையில் முனைந்து நிற்கவில்லை. பார்க்லி அதனை மாற்றிப் புறக்காட்சிகளை அகக்காட்சி நிலைக்குக் கொண்டு வந்தார். *

மனித உள்ளத்தின் முதலாவது திறமை புலனுணர்ச்சியாலாவது ஆழ்ந்து எண்ணலாலாவது உண்டாக்கப்படும் உட்பதிவுகளைப் பெறுவதாகும். உள்ளம் தன்னிடத்தே காண்கின்ற எதையும் அல்லது உடனடியாகக் காண்கின்ற பொருள், எண்ணம் அல்லது அறிவு இவற்றையே லாக் 'எண்ணம்', என்று கூறுகிறார். மேற்கூறப்பட்ட வழிகளில் கிடைக்கப்பெறும் எண்ணங்களை லாக் 'தனிநிலை எண்ணங்கள்' (simple ideas) எனக் குறிப்பிடுகின்றார். மனித உள்ளத்தின் இரண்டாவது திறமை தனிநிலை எண்ணங்களை மீண்

* R. Falckenberg: *History of Modern Philosophy*, p. 158.

டும் பெறல், ஒப்பிடுதல், எண்ணற்ற பல வகைகளில் இணைத்தல் போன்ற செயல்கள் வாயிலாகப் புதிய எண்ணங்களை இயற்றுவதாகும். இவ்வாறு கிடைக்கப் பெறுகின்ற எண்ணங்களை லாக் 'கூட்டுநிலை எண்ணங்கள்' (complex ideas) என வழங்குகின்ருர். எனினும், இங்குக் குறிப்பிடத்தக்கது யாதெனில், அறிவு (Understanding) தானகவே ஒரு புதிய தனி நிலை எண்ணத்தைக் கண்டு பிடிக்கவோ, அல்லது புனையவோ, அல்லதுஅமைக்கவோ, அல்லது உள்ளத்தில் இருக்கின்ற தனி நிலை எண்ணங்களை அழிக்கவோ கூடிய திறமையைப் பெற்றிருக்கவில்லை என்பதாகும்.

(i) தனி நிலை எண்ணங்கள்

(SIMPLE IDEAS)

லாக், எண்ணங்களைப் பொதுவாக இரண்டு வகைகளாகப் பிரிக்கின்ருர். அவை (1) தனி நிலை எண்ணங்கள், (2) கூட்டு நிலை எண்ணங்கள் என்பனவாம்.

தனி நிலை எண்ணங்களை அவர் நான்கு வகைகளாகப் பாகுபாடு செய்கின்ருர். அவையாவன :

(1) ஒரே புறப்புலன் வாயிலாக வரும் எண்ணங்கள்; எடுத்துக்காட்டாக, நிறம், ஒலி, சுவை, நாற்றம் பற்றிய எண்ணங்கள்.

(2) ஒன்றுக்கு மேற்பட்ட புறப்புலன்கள் மூலம் கிடைக்கப் பெறும் எண்ணங்கள்; எடுத்துக்காட்டாக, பரப்புடைமை, உருவம், இயக்கம் பற்றிய எண்ணங்கள் (பார்வை, தொடுதல் வழியாகப் பெறப்படுபவை).

(3) ஆழ்ந்து எண்ணுவதால் மட்டும் (reflection only) பெறப் படும் எண்ணங்கள் அதாவது உள்ளம் தான் பெற்றிருக்கும் எண்ணங்களைப்பற்றித் தன் செயல்களையே கவனிப்பதனுல் உண்டாகும் பிற எண்ணங்கள்; எடுத்துக் காட்டாக, உள்ளம் தன்னுடைய செயல்களாகிய புலனறிவு (perception), நினைவிலிருத்தல் (retention), பிரித்தறிதல் (discerning), ஒப்பிடுதல் (comparing), கலத்தல்

(compounding), பெயரிடுதல் (naming), பிரித்தெடுத்தல் (abstracting) முதலிய வழிகளால் பெறப்படும் எண்ணங்கள்.

(4) மேலும் சில, புலனுணர்ச்சி, ஆழ்ந்து எண்ணல் இவையிரண்டும் சேர்ந்து நிகழ்வதால் எழும் எண்ணங்கள்; எடுத்துக் காட்டாக இன்ப துன்பம் (pleasure and pain), அமைதியற்ற நிலை (uneasiness), திறன் (power), இருத்தல் (existence), தொடர்ந்து எழுதல் (succession), நிகழ்ச்சிக் காலம் (duration) முதலியவை பற்றிய எண்ணங்கள்.

புலனுணர்ச்சியால் எழும் எண்ணங்களில் பெரும்பாலானவை நமக்குப் புறத்தே உள்ளவற்றின் தன்மைகளைப் போன்றவை அல்ல; பொருளிலேயே உள்ளார்ந்திருப்பதாகக் கருதப்படுவதன் கருக்கான பிம்பங்களோ, ஒத்திருப்பவைகளோ அல்ல. பொருள்களுக்கு நம்முள் சில எண்ணங்களை உண்டாக்க வல்ல திறமைகள் உள்ளன. அத்தகைய திறமைகளே பண்புகள் (qualities) என வழங்கப்படுகின்றன. சில பண்புகள் பொருள்களையே சார்ந்தவை. அவைகளைப் பொருள்களிலிருந்து பிரிக்க முடியாது. அப்பண்புகளை லாக் மூல (original) அல்லது முதல்நிலைப்பண்புகள் (primary qualities) எனக் குறிப்பிடுகின்றார். அவை திண்மை (Solidity), பரப்புடைமை (Extension), உருவம் (Figure), இயக்கம் அல்லது இயக்கமின்மை (Motion or Rest) போன்ற பண்புகளாகும். பொருள்களில் தாமாகவே இல்லாதிருப்பினும், ஆனால் அவற்றின் முதல் நிலைப்பண்புகளினால் எழுப்பக்கூடிய திறமைகளை, லாக் வழி நிலைப் பண்புகள் (Secondary qualities) என வழங்குகின்றார். அவை நிறம் (Colour), ஒலி (Sound), சுவை (Taste) போன்றவையாகும்.

மேற்கூறப்பட்ட வழிகளில் எல்லாத் தனிநிலை எண்ணங்களும் கிடைக்கின்றன. அவைகளே மூல எண்ணங்களாகக் (original) கருதப்படுகின்றன. சொற்கள் எவ்வாறு எழுத்துகளினால் ஆக்கப்படுகின்றனவோ, அவ்வாறே எல்லா அறிவும் தனிநிலை எண்ணங்களினால் ஆக்கப்படுகின்றது. எனவே, நம் உள்ளம் புலனுணர்ச்சி, ஆழ்ந்து எண்ணல் ஆகிய இவ்விரு வழிகளில் பெறப்படும் தனிநிலை எண்ணங்களைத் தவிர, அதிகமாகவோ அல்லது வேறுவகையான தனிநிலை எண்ணங்களையோ பெற முடியாது. இவ்

வாருக இது வரை கூறப்பட்டதில் உள்ளத்தின். தொழிற்பாடு செயப்பாட்டு முறையிலேயே (purely passive) நிகழக் காண் கின்றோம்.

(ii) கூட்டு நிலை எண்ணங்கள்
(COMPLEX IDEAS)

தனி நிலை எண்ணங்களைச் செயற்பாட்டு முறையில் பெறுதல், (passively receiving) திறமையுடன் மேலும் அவற்றுடன் தனி நிலை எண்ணங்களை இணைத்தல் (combination), உறவுபடுத்தல் (relation), மற்றவைகளிலிருந்து பிரித்தல் (separation) போன்ற செயல்களால் கூட்டுநிலை எண்ணங்களை இயற்றும் திறமையையும் உள்ளம் பெற் றுள்ளது. இவ்வகையில் உள்ளம் செயலாற்றுகின்றது. ஆனல், எண்ணங்களைத் தானுகப் படைக்கவில்லை (In this it is active but not creative). உள்ளம் தனி நிலை எண்ணங்களைப் பெறுவது செயப் பாட்டு வகையில் இருக்கின்றது. ஆனல், மேற்கூறிய முறைகளில் உள்ளம் தன் ஆற்றலை அவற்றினிடம் காட்டுகிறது.

கூட்டு நிலை எண்ணங்கள் யாவும் தனி நிலை எண்ணங்களால் ஆக்கப்பட்டவையன்றித் தாமாகவே அதே நிலையில் எழுபவை அல்ல. எனவே, தனி நிலை எண்ணங்கள், ஒரு சுவரைக் கட்டக் கற் கள் தேவைப்படுவது போல, கூட்டு நிலை எண்ணங்களைப் பெறத் தேவையாகின்றன.

கூட்டு நிலை எண்ணங்கள் மிகப் பல இருப்பினும், அவைகளை மூன்று பெரும்பிரிவுகளாகப் பிரிக்கலாம். அவையாவன, (1) மாறு நிலைகளைப்பற்றிய எண்ணங்கள் (ideas of modes), (2) பொருள் களைப்பற்றியஎண்ணங்கள் (ideas of substances), (3) உறவு பற்றிய எண்ணங்கள் (ideas of relation).

(1) மாறு நிலைகளைப்பற்றிய நம்முடைய எண்ணங்கள் கூட்டு நிலை எண்ணங்களாகும். அவை தாமாகவே (தற்சார்பு கொண்டு) இருக்கக்கூடிய நிலையைப் பெருமையால் அவை பொருள்களைச் சார்ந்து நிற்கின்றன; அல்லது அவற்றின் மாறு நிலைகளாயுள்ளன. எடுத்துக்காட்டு, முக்கோணம், நன்றியறிவு முதலியன.

மாறு நிலைகளைப்பற்றிய எண்ணங்கள் இருவகைகளாகப் பிரிக்கப்பட்டிருக்கின்றன : (a) தனி நிலை மாறுநிலைகள் (simple modes) (b) கலப்பு மாறு நிலைகள் (mixed modes). தனிநிலை மாறு நிலைகள் வேறு வகைக் கலப்பின்றி ஒரே தன்மையான தனி நிலை எண்ணத்தின் மாறுபாடுகள் அல்லது பல்வேறு சேர்க்கைகள் ஆகும். எடுத்துக்காட்டு, பன்னிரண்டு (dozen) அல்லது இருபது (score) அதாவது ஒரே வகையான அளவுகளைக் கூட்டுவது; (b) கலப்புமாறு நிலைகள் பலவகையான தனிநிலை எண்ணங்களைச் சேர்த்து ஆக்கப்பட்டவை. எடுத்துக்காட்டு அழகு (Beauty). அழகு என்பது நிறம், உருவம், காண்போரிடம் மகிழ்ச்சி அல்லது இன்பம் பயக்கும் தன்மை முதலியன சேர்ந்து தோன்றுவதாகும்.

(2) பொருள்களைப்பற்றிய நம்முடைய எண்ணங்களும் உள்ளத்தினுல் பல தனி நிலை எண்ணங்களைச் சேர்த்து உண்டாக்கப்பட்டவையே. ஒரு பொருளைப் (substance) பற்றிய கூட்டு நிலை எண்ணம் தனிப்பட்ட ஒரு பொருளைப் பிரதி செய்வதாகக் கருதப்படும் எண்ணங்கள், பண்புகள் இவைகளும் பண்புகளுக்கு அடிநிலையாக அல்லது தாங்கியாக (support or bearer) நிற்பதைப் பற்றிய தெளிவில்லாத எண்ணமும் சேர்ந்து எழுவதாகும். எடுத்துக்காட்டாக, ஈயம் (lead) என்று வழங்கப்படும் உலோகப் பொருளைப்பற்றிய எண்ணத்தைக் கருதுவோமானுல், அது தாங்குகின்ற ஒன்றைப்பற்றிய புனையப்பட்ட (supposed) அல்லது குழப்பமான எண்ணத்துடன், ஒரு வகையான மந்தமான வெண்மைநிறம், நிறை, உறுதித்தன்மை, உருகும் தன்மை முதலியவை பற்றிய எண்ணங்களைச் சேர்த்து ஆக்கப்பட்டது என்பது புலப்படும். நாம் புலனுணர்ச்சியிலும் ஆழ்ந்து எண்ணலிலும் பெறுகின்ற ஒரு சில தனி நிலை எண்ணங்கள் பெரும்பாலும் சேர்ந்தே தோன்றுவதைக் காண்கின்றோம். அவை ஒரே பொருளைச் சார்ந்திருப்பதாகக் கருதுவதுடன் அவ்வாறு இணைந்து தோன்றுவதனுல் அவற்றை ஒரே பெயரால் வழங்குகின்றோம். நாம் இத்தகைய பண்புகள் (எண்ணங்கள்) தாமாகவே இருப்பதாகக் கற்பனை செய்ய முடியவில்லை. எனவே, அவற்றைத் தாங்குவதற்கும் அதிலிருந்தே விளைவதற்குமான ஒரு தாங்கியை (substratum) புனைந்து கூறுவது பழக்க

மாகிவிட்டதுடன் அதனைப் பொருள் (substance) என்றும் வழங்கு கின்றோம். நாம் சடப்பொருள், ஆன்மப்பொருள் பற்றிய எண்ணங் களைப் பெற்றிருக்கின்றோம்.

(3) உறவு பற்றிய எண்ணங்கள் (ideas of relation): உள்ளம் ஒரு பொருளை மற்றொன்றோடு ஒப்பிட்டுப் பார்ப்பதனால் உறவு பற்றிய எண்ணத்தைப் பெறுகின்றது. அவ்வாறு செய்யும் போது உள்ளம் ஒன்றோடொன்றைப் பொருத்திப்பார்க்கின்றது; ஒன்றைப் பற்றிய கருத்தை மற்றொன்றுடன் இணைக்கின்றது, அல்லது உறவுபடுத்துகின்றது. எல்லாப் பொருள்களும் உறவு முறைக்கு உட்பட்டிருக்கின்றன. மேலும், உறவு பற்றிய எல்லா எண்ணங் களும் தனி நிலை எண்ணங்களால் ஆக்கப் பெற்றவையே. காரண காரிய உறவு பற்றிய எண்ணம், மிக விரிவானதும் இருக்கின்ற அல்லது இருக்கக் கூடிய எல்லாப் பொருள்களையும் தன்னுள் அடக்குவதுமான உறவாகும். அது புலனுணர்ச்சி, ஆழ்ந்து எண்ணல் மூலமாக வருவிக்கப்படுகின்றது. நம்முடைய புலன்கள் பொருள்கள் மாறுவதையும் அவைகளின் இருப்பு வேறு ஒன்றின் செயலைச் சார்ந்திருக்கின்றது என்பதையும் தெரிவிக்கின்றன. தனி நிலை எண்ணத்தையோ அல்லது கூட்டு நிலை எண்ணத்தையோ உண்டாக்குவதை நாம் காரணம் (cause) என்றும், உண்டாக்கப் படுவதைக் காரியம் (விளைவு, Effect) என்றும் வழங்குகின்றோம். எடுத்துக்காட்டாக, வெப்பத்தைக் காரணமாகக் கருதினால், மெழு கின் உருகும் தன்மை, நெகிழ்ச்சி, காரியமாகும். எனவே, காரணம் என்பது வேறு ஒன்றை உண்டாக்குவது - அதாவது, ஒரு தனி நிலை எண்ணத்தையோ, பொருளையோ அல்லது மாறு நிலையையோ இருக்கச் செய்வது. இதனை ஆற்றல் கொள்கை (power theory) என்று கூறுவர். காரியம் (விளைவு) என்பது வேறொன்றிலிருந்து தன்னுடைய தொடக்கத்தைப் பெறுவதாகும். காரணங்களிலும் படைத்தல் (creation), பிறப்பித்தல் (generation), உண்டு பண்ணுதல் (making), மாறுதல் (alternation) போன்ற பல வகைகள் உள்ளன. காரண காரிய உறவைப்போன்று, காலம், இடம், பரப்புடைமை பற்றிய உறவுகள், முற்றொருமையையும் பல வகையையும் பற்றிய உறவுகள் (relations of identity and diversity)

அறம் அல்லது ஒழுக்கம் பற்றிய உறவுகள் (moral relations) போன்ற பல வகைகள் உள்ளன.

எண்ணங்களின் இயல்பும் ஏற்புடைமையும்

(NATURE AND VALIDITY OF IDEAS)

இதுவரை கூறியது லாக் எண்ணங்களின் மூலத்தைப்பற்றிக் கூறியதன் சுருக்கமாகும். எண்ணங்களின் அறிவு நிலை மதிப்பு (cognitive value) அல்லது ஏற்புடைமையைப் பற்றியும் அவற்றை நாம் அறிவு (knowledge) என்று ஏற்றுக்கொள்ள அவை பெற்றிருக்க வேண்டிய பண்புகள் யாவை என்பதைப்பற்றியும் லாக் அடுத்து ஆராய முற்பட்டார்.

எண்ணங்கள் தெளிவாகவும் தனித்தன்மை பெற்றவைகளாகவும் இருக்கவேண்டும். ஏனெனில், குழப்பமானவும் தெளிவற்றவுமான எண்ணங்கள் உறுதியற்ற சொற்களைக் கையாள்கின்றன.

உண்மையான எண்ணங்கள் இயற்கையை அடிநிலையாகக் கொண்டவை. அதாவது, பொருள்களின் உண்மைநிலை, இருத்தல் இவற்றுடன் அல்லது இவற்றின் மூலமாதிரிகளுடன் (archetypes) பொருத்தமாக (conformity) இருக்கின்ற எண்ணங்களே உண்மையானவை. நம்முடைய தனிநிலை எண்ணங்கள் அனைத்தும் உண்மையானவையே. அவை உண்மையான பொருளின் பிம்பங்கள் அல்லது பிரதிகள் (images or representations) என்பதால் உண்மையானவையாகக் கருதப்படவில்லை. ஆனால், அவை நமக்குப் புறத்தே உள்ள ஆற்றலின் விளைவுகள் (effects of powers without us) என்பதனாலேயே உண்மையானவையாகக் கருதப்படுகின்றன. கலப்பு மாறு நிலைகள் (mixed modes), உறவுகள் (relations) பற்றிய எண்ணங்கள் நம் உள்ளத்தில் இடம் பெறும் அளவுக்கு அவை உண்மையானவையே. ஏனெனில், அவைகளே மூலமாதிரிகளாய் இருக்கின்றன. பொருள்களைப்பற்றிய கூட்டு நிலை எண்ணங்கள் தனி நிலை எண்ணங்களின் சேர்க்கைகளாய் இருக்கின்ற அளவில் உண்மையானவையாகக் கருதப்படுகின்றன.

லாக், மூலமாதிரிகளை முழுமையாகப் பிரதி செய்கின்ற எண்ணங்களைப் போதிய (adequate) எண்ணங்களாகக் கருதுகின்றார். அவற்றைக் குறைந்த அளவில் அல்லது முழுமையற்ற அளவில் பிரதி செய்யும் எண்ணங்கள் போதா (inadequate) எண்ணங்கள் ஆகின்றன. தனி நிலை எண்ணங்கள், தனி நிலை மாறுநிலைகள், உறவு பற்றிய எண்ணங்கள் இவையனைத்தும் போதிய எண்ணங்களே. ஏனெனில், இவைகளே மூலமாதிரிகளாய் இருக்கின்றன. இவை வேறெதனையும் பிரதி செய்வதாகக் கருதப்படவில்லை. மேலும், இவை மூலமற்ற பிம்பங்களே. ஆனால், பொருள்களைப் பற்றிய எண்ணங்கள் போதா எண்ணங்களாகின்றன. ஏனெனில், அவை பொருள்களின் உண்மை நிலையையே நகல் செய்ய முற்படுகின்றன. எண்ணங்கள், புறத்தே உள்ளவற்றைக் குறிப்பிடும்பொழுது; உண்மையானவை அல்லது பொய்யானவை எனக் கருதக்கூடிய தகுதி பெறுகின்றன.*

அறிவின் நிலைகள் அல்லது அளவுகள்
(GRADES OR DEGREES OF KNOWLEDGE)

நம்முடைய அறிவு (knowledge) அனைத்தும் எண்ணங்களைப் பற்றி இருப்பதனால் லாக், "அறிவு என்பது எண்ணங்களுக்கிடையே உள்ள உறவும் இணக்கமும் அல்லது இணக்கமின்மையும் உறவின்மையும்—இவற்றைக் காண்பதன்றி வேறில்லை," (Knowledge is nothing but the perception of the connection and agreement or disagreement and repugnancy of our ideas.) என்று வரையறுத்துக் கூறுகின்றார். இக்காட்சியைப் (perception) பொறுத்தே அறிவு எழுகின்றது. அஃதின்றி, நாம் பாவனை, ஊகித்தல், நம்புதல் முதலியவற்றைச் செய்ய முடிந்தபோதிலும் அறிவு பெற்றதாகக் கருத முடியாது. எடுத்துக்காட்டாக, நாம், வெண்மை (நிறம்) கருமை அன்று என்பதை, அதாவது வெண்மையைப் பற்றிய எண்ணத்திற்

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 313.

கும் கருமையைப்பற்றிய எண்ணத்திற்கும் இணக்கம் இல்லை என்பதைக் காண்கிறோம்.

லாக், அறிவுத்துறையிலுள்ள பல படிகளையும் அல்லது அளவுகளையும் (grades or degrees of knowledge) விளக்குகின்றார். அவையாவன (1) உள்ளுணர்வு அறிவு (intuitive knowledge), அளவை நெறி அறிவு (demonstrative knowledge), (3) புலனுணர்ச்சி அறிவு (sensitive knowledge) என்பன:

(1) சில சமயங்களில் நம்முடைய உள்ளம் இரண்டு எண்ணங்களில் இணக்கத்தையோ அல்லது இணக்கமின்மையையோ உடனடியாக, வேறு எண்ணத்தின் உதவியின்றிக் காண்கின்றது. இங்ஙனம்பெறப்படுவது உள்ளுணர்வு அறிவாகும்(intuitive knowledge). எடுத்துக்காட்டாக, நம் உள்ளம், 'வெண்மையானது கருமையானதன்று' (White is not black), 'ஒரு வட்டம் முக்கோணமன்று' (A circle is not a triangle) என்பனவற்றை உடனடியாகவே காண்கின்றது. இவ்வாறு பெறப்படும் உள்ளுணர்வு அறிவு, மனிதனின் திறனால் பெறக் கூடியவற்றுள் மிகத்தெளிவானதும் உறுதியானதுமாகும். உள்ளுணர்வை மெய்ப்பிக்கத்தேவையில்லை. மேலும், அது மெய்ப்பிக்க முடியாததும், எதிர்க்க முடியாததும், தானே விளங்குவதுமாய் இருக்கின்றது. அவ்வறிவைச்சார்ந்தே அறிவின் எல்லா உறுதித்தன்மையும் சான்றுகளும் உள்ளன. நம் உள்ளத்தைப் பற்றி நாம் உடனடியாக அறிவதால், உள்ளுணர்வு அறிவைப் பெற்றிருக்கின்றோம்.

(2) சில சமயங்களில் நம் உள்ளம் இரு எண்ணங்களுக்கு இடையே உள்ள இணக்கம் அல்லது இணக்கமின்மையை உடனடியாகக் காண்பதில்லை. உள்ளம், அவ்வெண்ணங்களை வேறு ஓர் எண்ணத்துடனோ அல்லது எண்ணங்களுடனோ ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்வரை அவற்றின் இணக்கத்தை அல்லது இணக்கமின்மையைக் கண்டுபிடிப்பதில்லை. (அது வேறு எண்ணத்தின் உதவி கொண்டே அறியப்படுகின்றது.) இவ்வாறு பெறப்படும் அறிவு வழியறிவு (mediate knowledge), அல்லது வழி அளவை (reasoning), அல்லது அளவைநெறி அறிவு (demonstrative knowledge) என வழங்கப்படுகின்றது. "எடுத்துக்காட்டாக, ஏ=டி என்னும் நியாயத்தைப்

பற்றி எண்ணிப்பார்ப்போம். இந்த முடிபு (ஏ=டி என்பது) பின்வருமாறு உய்த்துணரப்படுகின்றது: ஏ=பி, பி=ஸி, ஸி=டி; எனவே, ஏ=டி இடையிலுள்ள இணைப்புக்கள் எல்லாம் சான்றுகள் ஆகும். (அவற்றைக் கண்டுபிடிப்பது அறிவின் பணியாகவும் அவ்வாறு கண்டுபிடிப்பதன் விரைவு அறிவு நுட்பமாகவும் கருதப்படுகின்றன. இடையிலுள்ள படிகள் அல்லது நிலைகள் மிகுதியாகுமானல் அறிவினுடைய தெளிவு குறையவும் பிழைகள் நிகழும்வாய்ப்புகள் மிகுதியாகவும் நேரிடலாம்). மேலும் அந்த முடிபு (ஏ=டி) உறுதி பெற, அதில் அடங்கிய ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட நிலையும் (அதாவது ஏ=பி, பி=ஸி, ஸி=டி) உள்ளுணர்வு உறுதியைப் பெற்றிருக்க வேண்டியது இன்றியமையாததாகும்.''* இத்தகைய அளவை நெறி முறை கணிதத்திலும், மற்றும், உள்ளம், எண்ணங்களின் இணக்கம் அல்லது இணக்கமின்மையை வேறு எண்ணங்களின் (இடையிலுள்ள எண்ணங்களின்) உதவியினல் காண்கின்ற வேறு துறைகளிலும் கையாளப்படுவதைக் காண்கின்ருேம். கடவுளைப் பற்றிய நம் அறிவு அளவை நெறியறிவாகவே அறியப்படுகின்றது.

(3) நம்முடைய உள்ளத்தில் புற உலகத்தைப் பற்றிய எண்ணங்களைப் பெற்றிருக்கின்ருேம். அவற்றை நாம் பெற்றிருக்கின்ருேம் என்பது திண்ணமானதும் மறுக்க முடியாததுமாகும். புறப்பொருள்கள் நம்முடைய சார்பின்றி இருப்பது புலன்களால் அறிவிக்கப்படுகின்றது. அத்தகைய பொருள்களைப் பற்றிய அறிவை, லாக், புலனுணர்ச்சி அறிவு (sensitive knowledge) என வழங்குகின்ருர். ஆனல், அது உள்ளுணர்வு, அளவை நெறி அறிவு நிலைகளை எட்ட முடியவில்லை.

நாம் நம்மைப்பற்றியும் கடவுளைப் பற்றியுமே தானே விளங்குகின்ற அறிவைப் பெற முடிகின்றது. நாம் இருப்பதைப்பற்றி உள்ளுணர்வு மூலமாக உணர்கின்ருேம். கடவுளைப்பற்றி, அறிவு நமக்குத் தெளிவாக உணர்த்துகின்றது. பொருள்களின் இருப்பைப் புலன்கள் தெளிவுபடுத்துகின்றன. எனினும், புலனுணர்ச்சி அறிவு முதலிரண்டு வகையால் பெறப்படும் அறிவின் அளவில் உறுதி

* R. Falckenberg: *History of Modern Philosophy*, p. 169.

பெற்றில்லாவிடினும், அறிவு என்று கருதப்படும் அளவிற்கு உறுதி பெற்றுள்ளது. புலன்களால் அளிக்கப்படும் உறுதி, வேறு உடன் நிகழும் காரணங்களால் வலியுறுத்தப்படுகின்றது. "புலன்கள் வழியாகக் கிடைக்கும் உறுதி பிற காரணங்களாலும் மேலும் வலியுறுகிறது; அவற்றைப் புலன்கள் வழியாலன்றிப் பெற முடியாது; நினைவு பிம்பங்களிலிருந்து (memory-images) அவை வேருனவை; சில வேளைகளில் நோவின் தொடர்புடன் நிகழ்கின்றன; ஒன்றை ஒன்று மெய்ப்பிக்கும் வகையில் அவை சான்று பகர்கின்றன."*

அறிவின் பரப்பு அல்லது எல்லைகள்

(EXTENT OR LIMITS OF KNOWLEDGE)

அறிவின் பல படிகள் அல்லது நிலைகளைப்பற்றி விளக்கிய பின்னர், லாக் அறிவின் பரப்பு அல்லது எல்லைகளைப் (extent or limits) பற்றித் தெளிவிக்கின்ருர். நம்முடைய அறிவின் பரப்பு மிகவும் குறுகியதாகும். நாம் பெற்றுள்ள அறிவு, உண்மையில், நம்முடைய அறியாமையைக்காட்டிலும் அளவில் குறைவானது. ஏனெனில், நம் அறிவு எண்ணங்களில் இணக்கம், இணக்கமின்மை இவற்றைச் சார்ந்திருப்பதால், (நம்) அறிவு எண்ணங்களுக்கு அப்பால் செல்ல இயலாது. உள்ளுணர்வு அறிவு உறுதியானது. ஆனல், விரிவானதன்று; புலனுணர்ச்சி அறிவு புலன்களால் அறியப்படும் பொருள்களைச் சார்ந்ததாக வரையறுக்கப்பட்டுள்ளதால், குறுகியதாகின்றது.

நம் அறிவு எண்ணங்களுக்கு அப்பால் செல்வதில்லை; எண்ணங்களின் இணக்கங்களைப்பற்றி அறிவதற்குமேல் தொழிற்படுவதில்லை. எண்ணங்கள் இல்லாத நிலையில் நாம் அறிவு பெறமுடியாது. இருக்கின்ற பல பொருள்களைப் பற்றியும் நாம் எண்ணங்கள் பெற்றிருக்கவில்லை. நம்முடைய புலன்களின் எண்ணிக்கையும் அவற்றின் கூர்மையும் குறைவாக இருப்பதே அதற்கு முதன்மையான காரணங்களாகின்றன. நுகர்ச்சியில் பெறக்கூடியவை அனைத்தையும்

* F. Thilly: A History of Philosophy, p. 315.

நாம் பெறுவதில்லை; காண்கின்றவைகளையும் நாம் சரிவர அறிந்து கொள்வதில்லை. நம்முடைய எண்ணங்களில் பல குறைபாடுடையனவாகவே உள்ளன. மேலும், நாம் பெற்றுள்ள எண்ணங்களை அல்லது பெறக்கூடிய எண்ணங்களை நாமே நினைத்தபடி வரவழைப்பதில்லை.

நாம் பெற்றுள்ள பல எண்ணங்களுக்கிடையே எவ்விதமான கட்டாயத் தொடர்பையும் (necessary connection) கண்டுபிடிக்க முடியவில்லை. ஒரு பொருளின் உருவம், அளவு, அல்லது கண்ணுக்குப் புலப்படாத சிறு பகுதிகளின் இயக்கம் இவற்றிற்கும், (அப் பொருளின்) நிறம், சுவை, அல்லது ஒலி இவற்றிற்கும் உள்ள உறவை நம்மால் காணமுடியவில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, தங்கம் மஞ்சள் நிறம், வளைந்து கொடுக்கும் தன்மை (malleableness), உறுதித் தன்மை (fixedness), உருகும் தன்மை (fusibility) முதலிய பண்புகள் பெற்றுளது. ஆனல், இப்பண்புகளுக்கு இடையே உள்ள உறவுகள் நமக்குப் புலப்படவில்லை. அவற்றை அறிந்தால், நாம் ஒரு பொருளில் மேற்கூறப்பட்ட பண்புகள் சில காணப்பட்டால், மற்றப் பண்புகளும் காணப்படும் என்று உணரலாம். எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு முக்கோணத்தின் மூன்று கோணங்களின் மொத்த எண்ணிக்கை இரண்டு நேர்க் கோணங்களின் எண்ணிக்கைக்குச் சமமானது என்பது ஒரு முக்கோணத்தின் வரையறையிலிருந்து கட்டாயமாகப் பெறப்படும் உண்மையாகும். அது தானகவே விளங்கும் உண்மையாக இருப்பதுடன், முக்கோணங்கள் இருப்பினும் இல்லாவிடினும், மற்றெல்லா முக்கோணங்களைப் பற்றிய உண்மையுமாகும். ஆனல், தங்கத்தைப்பற்றி அத்தகைய உண்மையைப் பெறமுடியாது.. ஏனெனில், தங்கம் மஞ்சள் நிறமும் குறிப்பிட்ட நிறையும் பெற்றது என்னும் எண்ணத்திலிருந்து, அது வளையும் தன்மையைப் பெற்றிருக்க வேண்டுமென்று உறுதியுடன் உய்த்துணர முடியாது. நம்முடைய காட்சியில் அது வளைந்து கொடுக்கும் தன்மை பெற்றுள்ளது என்பது தெரியவருகிறது. அது பற்றியே தங்கம் எல்லாம் அப்பண்பைப் பெற்றிருக்கின்றது என்பது தானகவே விளங்கும் உண்மையாகாது. பொதுமையாலும் (universal) தானகவே விளங்கும் உண்மையாலும் நம் அறிவு

(knowledge) ஆக்கப்பட்டுள்ளது. ஆனால், அத்தகைய உண்மைகள் நம்முடைய எல்லா நுகர்ச்சியைப்பற்றியும் பெற முடியவில்லை.

மேலும், நம் அறிவு உண்மையானதாக இருக்க, நம் எண்ணங்கள் பொருள்களின் உண்மை நிலையோடு ஒத்திருக்கவேண்டும். இங்கும் அறிவின் எல்லைக் கோட்டைப் பார்க்கிறோம். (அல்லது அறிவு எல்லைக்குட்பட்டிருக்கிறது.) நம்முடைய தனி நிலை எண்ணங்கள் புறப்பொருள்களைப் பிரதி செய்கின்றன. அவை பொருள்களால் உள்ளத்தில் உண்டாக்கப்படும் விளைவுகளே. எடுத்துக்காட்டாக, புறத்தே உள்ள பொருள்களில் சில நம்முள் வெண்மை நிறத்தைப்பற்றிய புலனுணர்ச்சியை எழுப்பினும், அத்தகைய புலனுணர்ச்சியை எழுப்பியது எதுவென்றும் எவ்வாறு எழுப்பப்பட்டது என்றும் அறியாமலிருக்கக்கூடும். எனினும், அதற்குக் காரணமாகப் புறத்தே ஏதோ ஒன்று இருக்கவேண்டும் என்பது விளங்குகின்றது. நம்முடைய கூட்டு நிலை எண்ணங்களும் பேரளவில் அறிவைத் தருகின்றன. ஆனால், அதற்கு வேறு காரணம் உண்டு. அவை மூலமாதிரிகளாகவே இருப்பதால், இயற்கையில் அவைகளுக்குள் உறவு உண்டா என்பதையும் கருதாமல் உள்ளம் தன் விருப்பப்படியே பல வகைகளில் எண்ணங்களைச் சேர்க்கின்றது. அத்தகைய கூட்டுநிலை எண்ணங்கள் உறுதியான அறிவைத் தருகின்றன. இந்த அறிவை நாம் கணிதத்தில் காண்கின்றோம். கணித அறிஞர் ஒரு வட்டத்தைப்பற்றி அல்லது முக்கோணத்தைப் பற்றி ஓர் எண்ணத்தை உருவாக்கிக்கொள்ளுகிறார். இத்தகைய எண்ணங்கள் அவராலேயே இயற்றப்பட்டவை; அவருடைய உள்ளத்திலேயே இருப்பவை. இவற்றின் வரையறைகளிலிருந்து அளவையியலாக உய்த்துணரப்படுபவைகளும் உண்மையானவை, உறுதியானவை. முக்கோணம் என்பது எங்கிருந்தாலும் அதைப்பற்றிக் கூறப்பெறுபவை உண்மையாகின்றன.

ஆனால், பொருள்களைப்பற்றிய கூட்டுநிலை எண்ணங்களின் தன்மை வேறாகும். பொருள்களைப்பற்றி நாம் பொதுமையான உண்மைகளை இயற்ற முடியவில்லை. ஏனெனில், பல தனி நிலை எண்ணங்கள் ஒரு பொருளில் உடன் இருப்பதைக் கண்ட போதிலும் நாம் அவைகளுக்கிடையே எத்தகைய கட்டாயமான உறவும்

காண முடியவில்லை. சில பண்புகள், நம்மால் அறிய முடியாத அடிநிலையில் உடனிருக்கின்றன என்று நம் நுகர்ச்சி தெரியப்படுத்துகிறது. ஆனல், இதிலிருந்து நாம் பண்புகள் ஒன்றினை ஒன்று எவ்வாறு சார்ந்துள்ளன என்பதைக் கண்டுபிடிக்க முடியாது. மேலும், சேர்ந்து காணப்படுகின்ற சில பண்புகளிலிருந்து கட்டாயமாகத் தொடரவேண்டிய மற்றப் பண்புகள் எவை என அனுமானிக்க முடியாது. எடுத்துக்காட்டாக, தங்கத்தைப்பற்றிய எந்தப் பண்பையும் தானே விளங்கும் உண்மையாக நாம் கருத முடியவில்லை. நாம், தங்கத்தின் வளையும் தன்மைக்கும் நிறைக்கும் இடையே கட்டாயமான உறவைக் கண்டு பிடித்தால், தங்கம் எல்லாம் வளையும் தன்மையுடையது (All gold is malleable) என்று உறுதியானதும் பொதுமையானதுமான உண்மையை அடைய முடியும். அப்பொழுது அதனுடைய உண்மையும் முக்கோணத்தைப் பற்றி முன்னர்க் கூறிய உண்மையைப் போன்று உறுதி வாய்ந்ததாகவும் இருக்கும்.

பொருள்களைப்பற்றிய சிக்கலில் மேலும் ஓர் இடர்ப்பாடு உள்ளது. இயற்கையில் (in nature) பொருள்கள் சார்பற்றும் தனிப்பட்டும் இருக்கவில்லை. அவற்றின் பண்புகள், பெரிய அளவில், கண்ணுக்குப் புலப்படாத பலவற்றைச் சார்ந்துள்ளன. அவைகளைப் பற்றிச் சரியாகப் புரிந்துகொள்ள, நாம் பிரபஞ்சத்தை முழுமையாக அறிதல் வேண்டும். ஆனல், நாம் அவற்றின் செயலாற்றும் நுண்ணிய பகுதிகளின் அளவு, உருவம் முதலியவற்றையே கண்டுபிடிக்க முடியவில்லை. அவற்றிற்குப் புறம்பாயுள்ள பொருள்கள் அவற்றின்மீது ஏற்படுத்தும் இயக்கங்களையும் மாறுதல்களையும் அறிவது இதைவிட அரிதாகிறது.

எனவே, ஒரு பொருளினுடைய முதல் நிலைப் பண்புகள் மற்றொன்றின் முதல் நிலைப் பண்புகளில் முறையாக எத்தகைய மாறுதல்களை நிகழ்த்துகின்றன, எவ்வாறு நிகழ்த்துகின்றன என்றும், ஒரு பொருளின் எத்தகைய முதல் நிலைப் பண்புகள் நம்முள் புலனுணர்ச்சிகள் அல்லது எண்ணங்களை எழுப்புகின்றன் என்றும் அறிய முடியவில்லை. அதுவுமன்றி, முதல் நிலைப் பண்புகளுக்கும் அவற்றின் விளைவுகளுக்கும் உள்ள கட்டாய உறவு நமக்குப் புலப்

படவில்லை. எனவே, நாம் சிறிதளவே பொதுமையான உறுதியை இதில் பெறுவதால், நாம் ஓரளவு மெய்ம்மைத்திறம் (probability) அடைவதோடு அமையவேண்டி வருகிறது. இதனாலேயே நாம் நிறைவான இயற்கை விஞ்ஞானத்தைப் பற்றிய அறிவு பெற முடியவில்லை. ஆன்மாக்களைப்பற்றி நாம் மேலும் அறியாமையில் இருக்கின்றோம். "நாம் இயற்கையான பொருள்களைப்பற்றி நிறைவான விஞ்ஞான அறிவு பெற முடியாதிருப்பதால், அதனைத் தேடுவது வீணான முயற்சியாகும்." எனவே, பொதுவான உறுதித்தன்மை என்பது எண்ணங்களின் இணக்கம் இணக்கமின்மைகளைத் தவிர்த்து வேறெங்கும் காண முடியவில்லை. நாம் நம் இருப்பைப் பற்றியும் கடவுளைப்பற்றியும் உறுதி கொள்ளலாம். ஆனால், வேறு பொருள்களின் உண்மையான இருப்புத் தன்மையைப்பற்றி, தாமே விளங்கும் முடிவுகளைப் பெறவில்லை. எனவே, அவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு எந்தவகையான விஞ்ஞானமும் அமைக்க முடியாது. ஆனால், இயற்கை இருக்கின்றது என்பதைப் புலனுணர்ச்சி தெளிவுபடுத்துகின்றது. திட்டமான அறிவு (knowledge) பெற முடியாத இடத்தில் நாம் மெய்ம்மைத்திறன் (probability) உடையனவற்றை ஏற்றுக்கொள்ளலாம்; நம்பிக்கையால் உறுதியான அறிவைத் தர முடியாதெனினும், நம்பிக்கை வழியாகக் கிடைப்பனவற்றையும் ஏற்றுக்கொள்ளலாம்.

"ஒளிமிக்க பகலுக்கும் இருண்ட இரவிற்கும் இடையே உள்ள அந்தி ஒளியைப் போன்று உறுதியான அறிவுக்கும் முழுமையான அறியாமைக்கும் இடையே மெய்ம்மைத்திறன் (probability) உள்ளது."* நாம் சிந்தனை, அறிவாய்வு, உரையாடல் இவற்றால் பெறும் அறிவின் உண்மையைப்பற்றி ஐயுற முடியாத உறுதி பெற்றிருக்கவில்லை. எனினும், அவற்றுள் சில மிகுந்த உறுதி பெற்றிருப்பதால் அவற்றைப்பற்றி நாம் எவ்வித ஐயமும் கொள்ளாததுடன் அவற்றை உறுதியாகவும் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றோம். அதுபற்றியே லாக் மெய்ம்மைத்திறனின் அடிப்படைகளை ஆராய முற்பட்டார்.

லாக் மெய்ம்மைத்திறனிலும் பல படிகளும் நிலைகளும் இருப்பதாகக் கருதுகின்றார். அவையாவன, (1) நம்முடைய நுகர்ச்சிக்கு

* R. Falckenberg: *History of Modern Philosophy*, p. 172.

இணங்கி இருத்தலும், (2) மற்றவருடைய நுகர்ச்சிக்கு இணங்கி இருத்தலுமாகும். லாக், வெளிப்பாடு (revelation) உயர்ந்த அளவு உறுதியுடையது என்று கருதுகிறார்; அதனை நாம் ஏற்றுக்கொள்வதை நம்பிக்கை (faith) என வழங்குகின்றார்.

"அறிவிற்கும் (knowledge) தனிக் கருத்திற்கும் (opinion) இடையே ஏற்கத் தகுதி பெற்றதாய் உள்ளது நம்பிக்கையாகும்." நம்பிக்கை என்பது உரையளவையை (testimony) ஒட்டியுளது. அது அறிவால் உய்த்துணரப்படுவதன்று. மேலும், அது ஏமாற்றவோ ஏமாற்றப்படவோ முடியாத இறைவனிடத்திலிருந்து வருவதனால், அதனுடைய உறுதித்தன்மை, அறிவின் உறுதித்தன்மைக்குத் தாழ்ந்ததாகாது. இறை வெளிப்பாடு உண்மையில் நிகழ்ந்ததா வென்பதையும் அது நமக்குக் கிடைத்துள்ள நிலையில் அதிலுள்ள சொற்களின் பொருள் என்னவென்பதையும் தீர்மானிக்க, நம்பிக்கையும் அதன் உறுதியும் அறிவையே சார்ந்துள்ளன.

லாக் நம்பிக்கை, அறிவு இவற்றின் எல்லைகளைத் தீர்மானிக்கும் பொருட்டுச் சில வேறுபாடுகளைக் (distinctions) கையாண்டார். அவையாவன, (1) அறிவுக்குப் பொருத்தமானது (according to reason), (2) அறிவுக்கு முரணானது (contrary to reason), (3) அறிவுக்கு அப்பாற்பட்டது (above reason) என்பன. லாக்கினால் வகுக்கப்பட்ட இவ்வேறுபாடுகள் பிற்காலத்தில் வழக்காற்றில் பெரிதும் பரவலாயின. கடவுள் இருக்கின்றார் என்ற நம்முடைய உள உறுதி அறிவுக்குப் பொருத்தமாய் உள்ளது. இதில், நாம் முன்னமே உறுதியாகக் கருதுகின்ற அறிவை வெளிப்பாடு (revelation) மேலும் உறுதிப்படுத்துகின்றது. ஒரு பொருள் ஒரே காலத்தில் இரண்டு (வேறான) இடங்களில் இருக்கக் கூடும் என்னும் நம்பிக்கை அறிவுக்கு முரணாய் உள்ளது. உறுதியான அறிவின் ஆற்றலை வெளிப்பாடு என்று சொல்லக்கூடிய எதுவும் நீக்க முடியாது. ஆனால், அறிவுக்கு மேம்பட்ட அடிப்படைகளின் மெய்ம்மைத்திறன் (probability), உண்மை (truth) இவற்றைப்பற்றி நம்முடைய இயற்கையான திறன்களைப் (natural faculties) பயன்படுத்துவதன் மூலம் தெளிவிக்க முடியாது. எடுத்துக்காட்டாக, உயிர்த்தெழுதலைக் (that the dead shall rise and live again) கூறலாம். எனவே, நம் இயற்கையான திறன்களால்

கண்டுபிடிக்க முடியாத பொருள்களும் அறிவிற்கு மேம்பட்டவை களும் வெளிப்பாட்டினுல் கிடைக்கப்பெறும் போது, அவைகளே நம்பிக்கைக்குத் தகுதியானவையாகின்றன.

பொதுவாகக் கூறுமிடத்து, நம்பிக்கையினுல் ஏற்றுக்கொள்ளத் தகுந்தவை அறிவுக்கு (knowledge) முரணுகாமலும், இறை வெளிப்பாடாக அறியப்பட்டனவாகவும் இருக்கவேண்டும். மரபின் வழிவந்த வெளிப்பாடு (traditional revelation) நாம் அதனைப் பெற்றுள்ள அதே சொற்களிலும் கருதுகின்ற பொருளிலும் இறைவனுல் அளிக்கப்பட்டது என்று கருதச் சான்று எதுவுமில்லை.

லாக் நம்பிக்கையையும் அறிவு ஆய்வுக்கு உட்படுத்துவதனுல், கடந்த நிலைத் தெய்வக் கொள்கையின் (deism) வரலாற்றில் அவருக்கு ஓர் உயர்ந்த நிலை ஏற்பட்டுளது. அவர் சமயத் தத்துவத்தைத் (philosophy of religion) தம்முடைய 'கிறிஸ்தவ சமயத்தின் அறிவு முறைக்கேற்ற பண்பு' (Essay on the Reasonableness of Christianity), 'பொறை பற்றிய கடிதங்கள்' (Letters on Toleration) என்னும் நூல்களினுல் வளம் பொருந்தியதாக்கினுர்.

இறுதி நிலை உண்மை யாது?
(WHAT IS ULTIMATELY REAL?)

லாக் அறிவின் பரப்பு அல்லது எல்லையைப் பற்றி விளக்கிய பின்னர், அறிவு நமக்கு எவற்றை இறுதியில் உண்மையானவை என வெளிப்படுத்துகின்றது என்ற கேள்வியை எழுப்புகிறுர். அதற்கு விடை காண, இறுதியில் உண்மையானவை எவை, அல்லாதவை எவை என்பனவற்றை ஆராய்கின்றுர்.

நாம் இருப்பது உண்மையே. இந்த நம்பிக்கையை வேறெதனுலும் தகர்க்க முடியாது. நாம் நம்முடைய இருப்பைப்பற்றி உறுதியாக உள்ளுணர்வினுல் உணர்கிறோம்.

கடவுள் இருப்பதும் உண்மையே. அவரைப்பற்றி அளவை நெறி அறிவு பெற்றுள்ளோம். மனிதன், தான் இருப்பதை உண்மையாகக் கருதுவதனுல், கடவுள் இருத்தலையும் முன்னெண்ணமாகக்

கொள்ளவேண்டியிருக்கிறது. ஏனெனில் வெறும்பாழ் ஒருபொருளை, மனிதனைப் போன்ற உண்மையான ஒன்றை, உண்டாக்க வல்லது என்று எண்ண முடியாது. அவ்வாறு மற்றொன்றைப் படைக்கக் கூடியவர் கடவுளேயாவர். அவர் சிந்தனை பெற்றுள்ளவர் அல்ல ரேல் சிந்தனை பெற்றுள்ள மனிதன் படைக்கப்பட்டிருப்பதை வேறு எவ்வகையில் விளக்க முடியும்? சிந்தனை பெற்றுள்ள மனிதனைச் சிந்தனையற்ற சடப்பொருள் படைத்திருக்க முடியாது. எனவே, மனிதன் படைக்கப்பட்டிருப்பதற்குக் காரணமான சிந்தனையுள்ள பொருள் அல்லது கடவுள், (பிறவற்றிற்குக் காரணமாய்த் தமக் கொரு காரணமின்றியுள்ளவர்) உண்மையில் இருந்தே தீரவேண் டும். அவரே மனிதன் இருத்தலுக்கும் போதிய காரணமாவர்.

சடப்பொருள்களின் இருப்பும் உண்மையே. அவை இருப் பது உண்மையாயிருப்பினும், அவற்றின் இருப்பைப்பற்றி, நாம் நம்மைப் பற்றியும் கடவுளைப் பற்றியும் பெற்றுள்ள அளவு உறுதி பெற முடியாது. எனினும், அவை இருக்கின்றன என்பது நடை முறை அளவில் உறுதியானதாகக் கருதமுடியும். அவ்வாறு கருதப் பல காரணங்கள் உள்ளன: (1) புறப்பொருள்களின் உதவியில் லாமல் நாமே புலனுணர்ச்சிகளை உண்டாக்கிக்கொள்ள முடியாது. இந்த முடிவினைப் பிறவியிலேயே குருடர்களாகப் பிறந்தவர்களின் உள்ளத்தில் நிறத்தைப்பற்றிய எண்ணங்கள் இன்மையாலும், மேலும் அவர்கள் நிறத்தைப்பற்றிய எண்ணங்களைத் தாங்களா கவே தெளிவான முறையில் கற்பனை செய்ய முடியவில்லை என்பத தாலும் வலியுறுத்தலாம். (2) புறப்பொருள் இருப்பதை மெய்ப்பிக் கும் மற்றொரு காரணம் யாதெனில், புலன்கள் தங்களுடைய முயற்சி யினாலேயே (பொருள்களின் சார்பின்றி) புலனுணர்ச்சிகளை ஏற்படுத் திக்கொள்ள முடியாது என்பதாகும். புலன்கள் புலனுணர்ச்சி களைத் தாமாகவே உண்டாக்கிக்கொள்ள முடியுமென்று சிறிதளவு ஏற்றுக்கொண்டாலும், 'நம்முடைய புலன்கள் இருளிலே பொருள் களையும் நிறங்களையும் காண முடியும் என்றும் மாரிக்காலத்தில் ரோஜாவின் மணத்தை நுகர முடியும்'[1] என்றும் ஒப்புக்கொள்ள

1 "See objects and colours in the dark and smell roses in winter."

வேண்டிவரும். (3) மேலும், புறப்பொருள்களினுல் நம் புலன்கள் வாயிலாகப் பெறப்படும் ஓர் எண்ணத்திற்கும் கற்பனையினுல் ஏற்படும் எண்ணத்திற்கும் வேறுபாடுள்ளதை நாம் காண்கின்ருேம். முன்னையது இருக்கின்ற புறப்பொருளிலிருந்து வருவதால், அதிக அளவில் எழுச்சி மிக்கதும் கவர்ச்சியானதுமாய் இருக்கின்றது; பின்னையது உள்ளத்திலிருந்து எழுவதால், குறைந்த அளவிலேயே தெளிவு பெற்றிருக்கின்றது. இவ்விரண்டிற்குமுள்ள வேறுபாடு, நேராகக் கண்ணுல் காணப்படும் எழில் மிக்க ஓர் இயற்கைக் காட்சிக்கும் (landscape), கற்பனையில் அல்லது நினைவில் தோன்றுகின்ற இயற்கைக் காட்சிக்கும் உள்ள வேறுபாட்டினைப் போன்றதாகும். மேலும், (4) சடப்பொருள்கள் இருப்பதற்குச் சான்று மற்றவர்களுடைய உறுதிமொழியிலிருந்தும் கிடைக்கின்றது. நாம் கண்ணுல் காண்கின்ற சூரியன் உண்மையில் இருக்கின்றதும் வெப்பத்தைத் தருகின்றதுமான ஒன்ருகும். அதனை நாம் உள்ளத்திலிருந்து எழும் ஒரு நம்பிக்கையாகக் கருதினுல் மற்றவர்களுடைய புலன்கள் அதற்கு எதிரான கருத்தை வற்புறுத்துவதைக் காண்கின்ருேம்.

இவ்வாறு பல வகைகளிலும் சடப்பொருள்களின் இருப்பை மெய்ப்பித்த பின்னர் லாக், பொருள்கள் நாம் காண்கின்ற நிலையிலே இருக்கவில்லை என்று கூறுகின்ருர். அவை, நாம் முதல் நிலைப்பண்புகள் என வழங்குகின்ற பரப்புடைமை, வடிவம், இயக்கம் போன்றவைகளையே பெற்றிருக்கின்றன. இத்தகைய பண்புகள் நம்முடைய புலனறிவைச் சார்ந்திருக்கவில்லை. நாம் காணுத நிலையிலும் இவை உள்ளன. ஆனுல், நிறம், சுவை, நாற்றம் போன்ற வழிநிலைப் பண்புகள் நாம் பொருள்களுக்கு ஏற்றிச் சொல்வனவாகும்.

அவை நம்முடைய புலன்களைச் சார்ந்தே உள்ளன. புலக்காட்சியின்றி அவை தனித்திருப்பதில்லை. பொருள்களைப் புலன்கள் பற்றுகின்ற முறையில் இப்பண்புகள் எழுவனவாகும். இவை, பொருள்களால் நம்முள் உண்டாக்கப்படும் விளைவுகளாகின்றன. மேலும், வழிநிலைப் பண்புகள் மாறும் தன்மையுள்ளவை. அவை, காண்போரை முற்றிலும் சார்ந்தே இருப்பதனுலும், உள்ளத்தே இருப்பதனுலும், காண்போரின் அகநிலை மாறுதல்களுக்கேற்ப, அவைகளும் மாறுகின்றன. எனவே, அவை நிலையான பண்புகள் அல்ல. ஆனுல்,

முதல் நிலைப்பண்புகள் அத்தகைய மாறுதல்களுக்கு உட்பட்டவை அல்ல. அவை, பொருள்களிலேயே உள்ளார்ந்திருப்பவையாகும்.

அடிப்படைத் தத்துவம்
(METAPHYSICS)

லாக்கினுடைய திட்டம் அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ள பிரபஞ்சக் கொள்கையை (world-view) ஆராயும் போது சில உண்மைகள் புலப்படுகின்றன. அவர் உள்பொருளைப்பற்றி முழுமையான ஒரு கொள்கையையும் வகுக்கவில்லை. ஆனால், அவருடைய சிந்தனை அவருடைய 'அறிவுபற்றிய கட்டுரையில்' காணப்படுகின்ற தத்துவ முன்னெண்ணங்களை (philosophical pre-suppositions) அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளது. லாக் அறிவைப்பற்றிப் பல கட்டுப்பாடுகள் அறிவித்திருந்தபோதிலும், பலமுறை அதனைப்பற்றி ஐயங்கொண்டபோதிலும் டேக்கார்ட் திட்டமாக வகுத்த பொது அறிவின் அடிப்படைத் தத்துவத்தை (metaphysics of common-sense) சில மாறுதல்களுடன் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார்.

லாக் இவ்வுலகம் இரண்டு வகையான பொருள்களால் ஆக்கப்பட்டதென்று கருதுகின்றார். அவையாவன, (1) உடல் (bodies) சடப்பொருள்கள், 2. உயிர் (souls) ஆன்மப் பொருள்கள் என்பன. சடப்பொருள் பரப்புடைமை, திண்மை, அசையும் தன்மை அல்லது இயக்கத்திற்குள்ளாக்கப்படுதல் முதலிய முதல் நிலைப் பண்புகளைப் பெற்றிருக்கின்றது. இவை புலன்களால் அறியப்படுபவை. மேலும், பொருள் இல்லாத இடம் மட்டிலும் (space without body, or pure space, a vacuum) அதாவது வெற்றிடம் இருக்கக்கூடியதே. ஆன்மப் பொருளும் உண்மையில் இருப்பதாகும். அதைப்பற்றிய தெளிவும் தனித்தன்மையும் உள்ள எண்ணத்தை நாம் பெற்றிருக்கின்றோம். ஆன்மா புலனறிவு அல்லது சிந்தனையையும் (perception or thinking) இயற்று நிலை அல்லது பொருள்களை இயக்கும் ஆற்றலும் (will or the power of putting the body in motion) பெற்றுள்ளது. இப்பண்புகளை ஆழ்ந்து எண்ணலின் (reflection) மூலமாக நாம் அறிகின்

ரேம். சிந்தனை ஆன்மாவின் தனிப்பண்பு அன்று; அது ஆன்மாவின் செயலாகும். (கார்டீஸயக் கொள்கையினர், சிந்தனையே ஆன்மாவின் தனிப்பண்பு என்று கூறுவர்.) இதை லாக் உடன்படாமையால் இவ்வாறு கூறுகிருர். ஆன்மா சடத்தன்மையற்றதாகும்.

நாம், சடப்பொருள், ஆன்மப்பொருள் இவ்விருவகைப் பொருள்களைப் பற்றியும் தெளிவான எண்ணங்கள் பெற்றுள்ளோம். உடல் சார்ந்த சில பண்புகளை (corporeal qualities) ஒன்று திரட்டி அவற்றிற்கு அடிநிலையாக ஒன்றைப் புனைவதனல், உடல் சார்ந்த பொருளைப்பற்றிய எண்ணத்தைப் பெறுகின்ரேம். அவ்வாறே உள்ளத்தின் பல செயல்களாகிய சிந்தனை, புரிந்துகொள்ளல், இயற்றிநிலை போன்றவைகளைப்பற்றி ஆழ்ந்து எண்ணுவதனல் அவற்றை ஓர் அடிநிலையோடு தொடர்பு படுத்தி ஆன்மாவைப் பற்றிய எண்ணத்தைப் பெறுகின்ரேம்.

திண்மையைப் பற்றிப்பெற்றிருப்பது போலவே, சிந்தனையைப் பற்றியும்நாம் தெளிவான எண்ணத்தைப்பெற்றிருப்பதால் திண்மையான பொருள் சிந்தனையற்றிருப்பதை ஏற்றுக்கொள்வதைப்போல, சிந்தனையுள்ள பொருள் திண்மையற்றிருப்பதை ஏன் ஏற்றுக் கொள்ளலாகாது என்று லாக் எண்ணுகின்ருர். உண்மையில், நம் சார்பின்றிப் புறத்தே உள்ள உடல் சார்ந்த பொருளை அறிவதைக் காட்டிலும், காண்கின்ற, கேட்கின்ற திறமைகளைப் பெற்ற ஆன்மப் பொருள் நம்முள் இருப்பதை உறுதியாக அறிய முடிகின்றது. மேலும் சிந்தனைப் பண்பு பெருத (incogitative) சடம் இயக்கத்துடன் சேர்ந்தோ அல்லது சேராமலோ புலன் (sense), புலனறிவு (perception), அறிவு (knowledge) முதலியவற்றைத் தானகவே, தன்னிடமிருந்தே முதலில் பெற்றிருக்க முடியாது.

தூய ஆன்மா (கடவுள்) செயலாற்றும் திறம்பெற்றது (active); சடம் செயலற்றது (passive). ஆனல், மனிதனுடைய ஆன்மா இவ்விரண்டையும் பெற்றுள்ளது. பொருள்களை ஆன்மா இயக்குகின்றது. புறப்பொருள்கள் ஆன்மாவில் மாறுதல்களை உண்டாக்குகின்றன. எனவே, ஆன்மாவும் சடமும் ஒன்றினை ஒன்று செயற்படுத்துகின்றன (interactionism). எனினும், அது எவ்வாறு நடைபெறுகிறது என்பதைப்பற்றி நம்மால் அறிய முடியவில்லை என்பது உண்மையே.

ஆனால், ஒரு பொருள் மற்றொரு பொருளை எவ்வாறு இயக்குகின்றது என்பதும் நமக்குப் புலப்படவில்லை. உண்மையில், சடத்தின் இயக்கும் திறமையைக்காட்டிலும் ஆன்மாவின் திறமையைப்பற்றித் தெளிவான எண்ணத்தை நாம் பெற்றிருக்கின்றோம்.

உள்ளமும் உடலும் ஒன்றினை ஒன்று செயல்படுத்தும் உண்மையான பொருள்களாய் இருக்கின்றன. புறப்பொருள்கள் நம் உள்ளத்தில் நிறம், ஒலி, திண்மை, பரப்புடைமை, இன்ன பிற புலனுணர்ச்சிகளை எழுப்புகின்றன. எனினும், வழிநிலைப் பண்புகள் பொருள்களை உள்ளவாறே பிரதி செய்யவில்லை. ஏனெனில், பொருள்கள் நிறம், ஒலி, மணம் போன்ற பண்புகளைப் பெற்றிருக்கவில்லை; இவை, திண்மையும் பரப்புடைமையும் பெற்றுள்ள பொருள்களால் நம் உள்ளத்தில் எழுப்பப்படுகின்ற விளைவுகளே. ஆனால், பரப்புடைமை, திண்மை, இயக்கம் பற்றிய எண்ணங்கள், உண்மையில் இருக்கின்ற பொருள்களின் நகல்களாகும் (copies). பொருள்கள் (bodies) எனப்படுபவை திண்மையும் பரப்புடைமையும் பெற்று இயங்குகின்றவையாகும். ஆனால், நாம் அறிந்த அளவில் ஒரு பொருள் (body) மற்றொரு பொருளை (body)த் தாக்கி அதனிடத்தில் மாறுதல் விளைவிக்கிறது; இயக்கம் இயக்கத்தையே உண்டுபண்ணுகின்றது, எனவே, இயக்கம் இன்பத்தையோ அல்லது துன்பத்தையோ, அல்லது நிறம், ஒலி பற்றிய எண்ணங்களையோ உண்டாக்குகின்றது என்று கூறும்பொழுது, நாம் அறிவு முறையைக் கைவிட்டு, எண்ணங்களுக்கும் அப்பால் சென்று, நம்மைப் படைத்த இறைவனது விருப்பத்தினால் இவை ஏற்படுகின்றன எனக் கூறுகின்றோம். இவ்வாறு லாக் விளக்குவதிலும் ஓர் இடர்ப்பாடு எழுகின்றது. அஃது யாதெனில், பொறியியற்கொள்கை விளக்கம் (the theory of mechanism) நுகர்ச்சியில் கிடைக்கப்பெறும் உண்மைகளுக்கு மாறாகச் செல்கிறது. இயக்கம் இயக்கத்தையே உண்டாக்குமானால், அது நம்முள் பல நனவு நிலைகளை (states of consciousness) எழுப்ப முடியுமா? எனவே, கடவுள், இவ்விளைவுகளை இயக்கத்துடன் இணைத்திருக்கின்றார் என்று லாக் நம்பினார். அவற்றை இயக்கமே உண்டுபண்ணுவதாகக் கருத முடியாது. அவ்வாறே உள்ளம் இயக்கத்தை எவ்வாறு தொடங்குகிறது (start a

motion) என்றும் இயற்றிநிலை (will) ஒரு செயலை உண்டுபண்ண முடியும் என்றும் நாம் அறிவதும் கடினமாகின்றது.

ஆனால், லாக் இத்தகைய இடர்ப்பாடுகளைத் தம் நூலில் மற்ற இடங்களில் ஒதுக்கியதுடன், இயக்கம் இயக்கத்தையே எவ்வாறு உண்டுபண்ணுகின்றது என்பதும், இயக்கம் புலனுணர்ச்சியையும் புலனுணர்ச்சி இயக்கத்தையும் உண்டாக்குகின்றன என்பதும் நம்மால் புரிந்துகொள்ள முடியவில்லை என்றும் அறிவிக்கின்றார். எனினும், அது ஒவ்வொரு கணமும் நடைபெறுகின்றது என்பதை நம்முடைய நுகர்ச்சி வெளியிடுகின்றது. ஆன்மா சடத்தன்மையற்றது என்பதைப்பற்றி அவ்வப்போது ஐயுறுவதைப் போலவே, இவை பற்றியும் அவருக்கு அடிக்கடி ஐயம் எழுகிறது. அவருடைய பொதுவான கருத்து யாதெனில், உள்ளச் செயல்கள் புலனுணர்ச்சியற்ற வெறுஞ்சடத்தின் (bare insensible matter) செயல்களாக இருக்க முடியாது என்பதே. சடத்தன்மையற்றதும் சிந்தனை பெற்றதுமான ஒன்றில்லாமல் (நம்முள்) புலனுணர்ச்சி நிகழ முடியாது. எனவே, காண்கின்றதும் கேட்கின்றதும் ஆன்மிகத் தன்மையுமுள்ள ஒன்று நம்முள் இருக்கின்றது என்று லாக் விளக்குகின்றார். ஆனால், சில சமயங்களில், சிந்திக்கின்ற ஒன்று நம்முள் உறைகின்றது என்பதுபற்றி ஐயமும் கொள்கின்றார்; ஒரு வேளை அது சடத்தன்மை பெற்றதாகவுமிருக்கலாம் என்றும் சடப்பொருள் சிந்திக்கின்ற தன்மையும் பெற்றிருக்கக்கூடும் என்றும் எண்ணுகின்றார் நாம் எந்தப் பொருளின் உண்மையான இயல்பையும் அறியவில்லை. எனவே, நாம் சிந்தனையற்ற திண்மையான பொருளையும் பரப்புடைமையற்ற சிந்திக்கின்ற பொருளையும் பெற்றுள்ளோம் என்று எவ்வாறு உறுதியுடன் கூற முடியும்? மேலும், சடப்பொருள்கள் ஒரு போதும் அறிய முடியாதவையாகவே இருக்கக்கூடும். சிந்தனையென்பது எதனால் ஆக்கப்பெற்றது (We do not know in what thinking consists) என்பதோ அல்லது கடவுள் தம் விருப்பப்படி எத்தகைய பொருள்களுக்குச் சிந்திக்கின்ற திறமையளித்துள்ளார் என்பதோ நமக்குத் தெரியவில்லை. கடவுள் இயக்கத்துடன் வினைவுகளை இணைத்துள்ளார்; நாம் அதனை உணர்ந்துகொள்ள முடியாது. படைக்கப்பட்ட சில சடப்பொருள்களை ஏற்றவையென

அவர் கருதும் வகையில் அமைத்து ஏன் அவற்றிற்கு ஓரளவு புலனும் புலக்காட்சியும் சிந்தனையும் கொடுத்திருக்கக்கூடாது? இத் தகைய இடர்ப்பாடுகளும் முரண்களும் நாம் லாக்கின் திட்டத்தில் காண்கின்றோம்.

எனினும், லாக்கினுடைய கொள்கை, பொதுவாக இருமைக் கொள்கையாகவே (dualism) விளங்குகின்றது. அவர் சடப் பொருள், ஆன்மிகப் பொருள் என்ற இரு வகைப் பொருள்களை ஏற்கின்றார். இவ்வகையில் அவருடைய கருத்து டேக்கார்ட்டின் கருத்தை (டேக்கார்ட் திண்மை அல்லதுஎதுவும் புகமுடியாத்தன்மை (impenetrability) பொருளினுடைய இயல்பாகக் கருதுவதைத்தவிர) ஒத்திருக்கின்றது. மேலும் லாக், பொருள்களின் சிறந்த விளக்க மாக, கார்பஸ்குலர் கொள்கையை ('corpuscularian') ஏற்றுக் கொள்வதிலும் டேக்கார்ட்டைப் பின்பற்றுகின்றார். இக்கொள்கை யிலும் சில இடர்ப்பாடுகள் உள்ளன. கார்ப்பஸில்களுடைய முதல் நிலைப் பண்புகளைப் பற்றியும், கார்ப்பஸில்களை ஒன்றாகப் பிணைத் திருக்கும் தளைகளைப் பற்றியும், ஒரு கார்ப்பஸில் மற்றொன்றை எவ் வாறு இயக்குகின்றது என்பதைப் பற்றியும், ஒன்றிலிருந்து மற் றொன்றுக்கு எவ்வாறு இயக்கம் செலுத்தப்படுகின்றது என்பதைப் பற்றியும் நமக்குத் தெளிவாக விளங்கவில்லை. உடல் சார்ந்த பொருள் களைப் பற்றிய நம் அறிவைக் 'கார்பஸ்குலர் கொள்கை' பெரிய அளவில் உயர்த்தவில்லை. பொருள்களின் பண்புகளுக்கும் திறன் களுக்கும் இடையே உள்ள உறவினை நாம் அறியாத வரையில் நம் அறிவு மிகக் குறைவானதாகும். அதனால், நாம் பொருள்களைப் பற்றிய உண்மையான அறிவை அடைய முடியவில்லை. எனினும், அணுக்கொள்கையைப் பிரபஞ்சக் கொள்கையாக அல்லது பொது மையான கொள்கையாக ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது.

உடல், உள்ளம் ஆகிய இவ்விரு பொருள்களோடு ஆன்மிகப் பொருளும் (அதாவது கடவுளும்) இருக்கின்றது. கடவுளைப்பற்றி நாம் உடன் பிறந்த எண்ணம் பெற்றிருக்கவில்லை. எனினும், நாம், நம்முடைய இயற்கையான திறமைகளைச் சரியான முறையில் பயன் படுத்துவதனால் அவரைப்பற்றிய அறிவைப் பெற முடியும். "கடவு ளைப்பற்றி நாம் உருவாக்கும் எண்ணம் ஒரு கூட்டுநிலை எண்ண

மாகும். எவ்வாறெனின், இருத்தல் (existenee), நிலைத்திருத்தல் (duration), அறிவு, வலிமை, மகிழ்ச்சி (pleasure), இன்பம் (happiness) போன்றவைகளைப்பற்றி நுகர்ச்சியில் பெறும் எண்ணங்களுள் ஒவ்வொன்றையும் எடுத்து அதனை வரம்பற்றதாக விரிவடையச் செய்கிறோம். இவ்வாறு விரிவடைந்த எண்ணங்களைச் சேர்த்துக் கடவுளைப்பற்றிய எண்ணமாக்குகிறோம். எனினும், கடவுளினி உண்மை இயல்பைத் தெரிந் கொள்வதில்லை.''*

லாக் கடவுளின் இருப்பை மெய்ப்பிக்கக் காரண காரியச் சான்றினையும் (causal proof) நோக்க அமைப்புச் சான்றினையும் (teleological proof) தருகின்றார். மனிதன் தான் இருப்பதை உறுதியுடன் அறிந்துள்ளான். மேலும் அவன், வெறும்பாழ் (bare nothing) உண்மையான பொருளை உண்டாக்க முடியாது என்பதையும் அறிகின்றான். எனவே, உண்மையான பொருள் ஒன்று இருக்குமானால்-தான் இருப்பது உண்மை என்பது மனிதன் அறிந்ததே-அதனை உண்டாக்கிய மற்றொரு பொருளும் இருக்கவேண்டும். அப்பொருள் எல்லாப் பொருள்களுக்கும் என்றுமுள மூலமாகும் (eternal source). எல்லாத் திறமைகளுக்கும் பிறப்பிடமாகவும் மூலமாகவும் அது இருக்கின்றது. எனவே, அது எல்லா வலிமையையும் அறிவையும் (all-intelligent) பெற்றிருக்க வேண்டும்.

சிந்தனையற்ற சடப்பொருள் சிந்தனையுள்ள ஒன்றைப் படைக்க முடியாது. கடவுள், அறிவுடைப் பொருள்களைப் படைத்திருக்கிறார் எனினும், இத்தகைய சிறப்பற்ற வேறு சில பொருள்களையும் படைத்துள்ளார். அவை, கடவுளின் முழு அறிவையும் வல்லமையையும் திருவருளையும் நிலைநாட்டுகின்றன. கடவுளை நாம் எவ்வாறு கருதினாலும்(எத்தகையவராகக் கருதினாலும்)அவரைச் சடத்தன்மையுள்ளவராகக் கருதுவது தவறாகும். அவ்வாறே அவர் இருந்தாலும் அப்பொழுதும் அவர் கடவுளேயாவார். என்றுமுள உள்ளத்தோடு (ஆன்மாவோடு) சடப்பொருளும் என்றுமுளதாக இருக்கமுடியாது. கடவுள் எவ்வாறு பாழிலிருந்து (nothing) ஒன்றை உண்டாக்குகின்றார் என்ற கேள்விக்கு, லாக், 'நாம் சிந்தனை எவ்வாறு இயக்கத்தை

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. p. 321-22.

உண்டாக்குகின்றது என்று அறிய முடியவில்லையெனினும், நாம் அதை மறுப்பதில்லையே!' என்று பதிலளிக்கிறார்.

அறவியல்
(ETHICS)

லாக் தம்முடைய அறவியல் கொள்கையை விரிவாக அமைக்கவில்லை. எனினும், அவருடைய நூல்களில் ஆங்காங்கே காணப்படும் சில குறிப்புகள் அவருடைய நோக்கம் எவ்வழியில் செல்லுகின்றது என்பதை உணர்த்துகின்றன. லாக் தம்முடைய பொதுவான கொள்கைக்கு ஏற்ப நுகர்ச்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டெழுந்த அறவியல் கொள்கையை (empirical theory of ethics) அமைத்தார். அது ஒரு தன் முனைப்பான மகிழ்ச்சிக் கொள்கையில் முடிவுறுகின்றது.

ஒழுக்கம் பற்றிய உண்மைகள் உடன் பிறந்தவைகள் அல்ல ஒழுக்க விதிகள் நம்மால் இயற்றப்பட்டவைகளே. அத்தகைய விதிகளைச் சிலர் மற்றப் பொருள்களை அறிவதுபோல அறிகின்றனர்; சிலர் தம்முடைய கல்வி, சூழல், பழக்கவழக்கங்கள் மூலமாகவும் அறிகின்றனர். உண்மை யாதெனில், இத்தகைய விதிகளைச் சிறுவர்களுக்கு இளமையிலேயே மனத்தில் பதியுமாறு நாம் செய்வதனால் அவர்கள் வளர்ந்த பிறகு அந்நியதிகள் தங்கள் மனச்சாட்சியில் இருப்பவையென்றும், கடவுள் இயற்கை இவற்றால் உண்டாக்கப்பட்டவையேயன்றி வேறு யாராலும் கற்பிக்கப்பட்டவையல்ல என்றும் கருதுகின்றார்கள். மனச்சாட்சி என்பது, இவ்வாறு பெறப்பட்ட அறிவைக் கொண்டு நன்று, தீது என்று செயல்களைப்பற்றிக் கருதுவதேயாம். "ஒழுக்கம் (morality) என்று வழங்கப்படுவது செயல்களுக்கும் விதிகளுக்கும் உள்ள உறவு; அதாவது, நம்முடைய முயற்சியால் எழுகின்ற செயல்களுக்கும் அறநியதிக்கும் உள்ள இணக்கம் அல்லது இணக்கமின்மையாகும்."

ஒழுக்க நியதிகள் (moral laws) எவ்வாறு நிலைநாட்டப்பட்டன என்றும், சரியானது தவறானது என்னும் அறிவு எவ்வாறு பெறப்படுகின்றது என்றும் லாக் ஆராய முற்பட்டார்: 'மகிழ்ச்சியும்

துன்பமும் அறத்தை வற்புறுத்தும் ஆசிரியர்களாகக் கருதத் தக்கவை.'

இன்பத்தை நாடும் அவாவையும் (desire) துன்பத்தை விலக்கும் வெறுப்பையும் (aversion) இயற்கை மக்களுக்கு அளித்துள்ளது. இவைகளே நம்முடைய எல்லாச் செயல்களையும் தொழிற்படுத்து கின்ற போக்குகளாகும். ஆனல், இவை நாட்டங்களேயன்றி அறிவைப்பற்றிய உண்மைகள் அல்ல. நம்முள் மகிழ்ச்சியை எழுப்புவதை நாம் 'நன்மை' (good) என்றும் துன்பத்தை விளைப்பதைத் 'தீமை' (evil) என்றும் வழங்குகின்ருேம். ஒவ்வொருவரும் இன்பத்தை இடைவிடாது நாடுவதோடு அதில் சிறிதாவது அடைய விரும்புகிருேம். இந்த அவா அல்லது அமைதியின்மையே இயற்றி நிலையை உருவாக்குகின்றது. சில வகையான நடத்தைகள் பொது மக்களுக்கு இன்பத்தை உண்டாக்குகின்றன; சமூகத்தைப் பேணுகின்றன; நடத்தைக்குரியவனுக்கும் நன்மை பயப்பன. "கடவுள், அறத்தையும் (virtue) பொதுமக்களின் இன்பத்தையும் (public happiness) இணைத்து அறத்தைக் கடைப்பிடிப்பது சமூகத்திற்கு இன்றியமையாததாகச் செய்துள்ளார்." மக்கள் அத்தகைய நடத்தைகளைக் கண்டுபிடிப்பதுடன் அவற்றை நடைமுறை விதிகளாகவும் கருதுகின்றனர்; ஒழுக்க விதிகளைக் கடைப்பிடிப்பதன் மூலம் தாம் பயனடைவதால் அவற்றைப் பிறர்க்கும் எடுத்தோதுகின்றனர்.

லாக் மூன்று வகையான நியதிகளை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்ருர். அவையாவன, (1) தெய்விக நியதி (divine law), (2) சமூகத்தைச் சேர்ந்த நியதி (civil law), (3) தனிக் கருத்து அல்லது புகழ் பற்றிய நியதி (law of opinion or reputation). முதலாவது வகை கடவுளால் இயற்றப்பட்டதும் கடமைகளையும் பாவங்களையும் பற்றியதுமாகும். இரண்டாவது வகை காமன்வெல்த்தினுல் (commonwealth) இயற்றப்பட்டதும் குற்றமும் குற்றமின்மையும் (crime and innocence) பற்றியதுமாகும். மூன்ருவது வகை பெரும்பாலும் தனிப்பட்டவர்களின் விருப்பு வெறுப்புகளாலும் அவ்வப்போது நாகரிகமாகக் கருதப்படுவனவற்ருலும் ஆயவை. முதலாவது நியதி ஒழுக்கமின்மை வருங் காலத்தில் துன்பத்தை உண்டாக்கும் என்று அச்சுறுத்துகிறது. இரண்டாவது, சட்டப்படி தண்டனை அளிக்கிறது. மூன்ருவது,

மற்றவர்கள் ஏற்றுக்கொள்ள மாட்டார்கள் என்பதனை வற்புறுத்துகிறது.

அறம் எல்லா இடத்திலும் மேன்மையாகவே பேசப்படுகின்றது. பொதுமக்களின் மதிப்பைப் பெற்றதே அறமாகும். இத்தகைய நியதிகள் அல்லது விதிகளுடன் மக்கள் தம்முடைய செயல்களை ஒத்திட்டுப் பார்த்து, அவை அந்நியதிகளுடன் கொண்டுள்ள இணக்கம் அல்லது இணக்கமின்மைக்கு ஏற்ப நன்மை அல்லது தீமை என்று வழங்குகின்றனர். கடவுளின் இயற்றி நிலையே அறத்தின் ஏற்புடைமைக்கு உண்மையான அடிப்படையாகும் எனவே, ஒழுக்கத்தின் அடிப்படை இறைவனின் இயற்றி நிலையும் நியதியுமாகும்.

பொதுவாக, அறங்களும் மறங்களும் எல்லா இடத்திலும் ஒரே மாதிரியாகக் காணப்படுவதுடன் கடவுளின் நியதிகளுக்குப் பொருத்தமாகவும் உள்ளன. அவருடைய நியதிகளுக்குக் கீழ்ப் படிந்து நடப்பது, மனித இனத்தின் பொதுவான நன்மைகளை விளை விப்பதுடன் முன்னேற்றத்தையும் உண்டாக்குகின்றது. அறிவு பெற்றுள்ள மனிதன் தன் நலத்தைப்பற்றிக் கண்ணும் கருத்துமாயுள்ளவன்; ஆகையால், அவன் சரியானதைப் புகழவும் தவறானதை இகழவும் தவற மாட்டான்.

இது, ஒழுக்கத்தைப் பற்றிய பண்டைய கிரேக்க மகிழ்ச்சிக் கொள்கையுடன் கிறித்தவ இறையியல் கொள்கையின் குறுகிய நோக்கத்தை இணைத்ததாகும். அறம் என்பது தனக்கு நன்மையைச் செய்துகொள்வது அல்லது பிறருக்கு நன்மை செய்வதன்றி வேறில்லை. வாழ்க்கையில் நிலையான மகிழ்ச்சி (lasting pleasure) உடல் நலம், புகழ், அறிவு, நன்மை செய்தல், மறுமையில் என்றுமுள அளவற்ற (incomprehensive) மகிழ்ச்சி இவற்றால் ஏற்படுகிறது.*

லாக் ஒழுக்கம் பற்றிய அறிவை எவ்வாறு உய்த்துணர்கின்றோம் என்றும் விளக்கி உள்ளார். எனினும், அவர் சில மூல அடிப் படைகளிலிருந்து அறிவாய்வின் மூலமாகவும் அளவை நெறி வாயிலாகவும் இவ்வறிவை அடையலாம் என்றும் கணிதத்தைப் போன்று ஒழுக்கமும் அளவை நெறியினால் விளக்கக் கூடியதே என்றும்

*F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 324.

எண்ணினர். சரியானது தவருனது என்பனவற்றைப்பற்றி நுகர்ச்சி அறிவு, அளவை நெறி அறிவு, வெளிப்பாட்டினுல் நிகழும் அறிவு இவை யாவும் ஒத்துப் போகின்றன (agree). இன்பத்தைப் பற்றிய அவாவை அளித்தால் மனிதனே ஒழுக்க நியதியை வகுத்துக்கொள்ளும் வகையில் கடவுளே ஏற்படுத்தியுள்ளார். மேலும், அவர் மனிதனுக்கு அறிவையும் அளித்துள்ளார். அது அளவை நெறி வாயிலாக ஒழுக்க உண்மையைப்பெற உதவும். நுகர்ச்சியாலும் அறிவினுலும் (reason) அறியக்கூடிய அதே நியதிகளைச் சமய நூல்களிலும் (scriptures) கடவுள் வெளிப்படுத்தியுள்ளார். லாக் அறவியலை ஓர் அளவை நெறி விஞ்ஞானமாக்க முடியும் என்றே கருதினர்.

அரசியல்
(POLITICS)

லாக்கினுடைய அரசியற்கருத்துகள் அவருடைய 'அரசாங்கம் பற்றிய இரு கட்டுரைகளில் ('Two Treatises on Government') காணப்படுகின்றன. முதலாவது கட்டுரையில் ஸர் ராபர்ட் பில்மர் (Sir Robert Filmer) எழுதியுள்ள 'பாட்ரியார்கா' ('Patriarcha') என்னும் நூலை* எதிர்த்துப் பதிலளிக்கும் முறையில் வெளியாயிற்று. இரண்டாவது கட்டுரை, "சிவில் அரசாங்கத்தின் உண்மையான மூலம், பரப்பு, நோக்கம்" இவற்றைப் பற்றிய அவருடைய விளக்கத்தைக் கொண்டுளது.

லாக், அரசாங்கம் முழுமையான அதிகாரம் பெற்றுளது என்பதையும், முழுமையான அதிகாரத்திற்கு அரசர்கள் தெய்விக உரிமை (divine right) பெற்றவர்கள் என்பதையும், மனித இனம் இயற்கையான கட்டற்ற நிலைக்கும் சமத்துவத்திற்கும் உரிமையற்றது என்பதையும் எதிர்க்கின்ருர். மக்கள் அனைவரும் இயற்கையிலேயே தன்னுரிமை பெற்றவர்கள். அவர்களுடைய செயல்களும் உடைமை

* இந்நூல் மன்னரின் தெய்விக உரிமையை வற்புறுத்துகின்றது. இவ்வுரிமை கிறிஸ்தவ சமயத்தின்படி முதல் மனிதனுகக் கருதப்படும் ஆதாமிலிருந்து வழிவழியாக வருவதாகக் கூறப்படுகின்றது. (F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 325)

களும், இயற்கையின் நியதிகளுக்கு உட்பட்டு, அவர்களுடைய விருப்பப்படி அமையலாம். மேலும், அவர்கள், இயற்கையில் சம நிலையில் உள்ளவர்களே. ஒருவருக்கு மற்றவர்களைக்காட்டிலும் மிகுதியான அதிகாரமும் ஆட்சி உரிமையும் இல்லை. ஒருவரும் மற்றவர்களுடைய வாழ்க்கை, உரிமை, உடைமை முதலியவற்றிற்குத் துன்பமிழைக்கலாகாது என்பதை இயற்கை அல்லது அறிவின் நியதி மனிதனுக்கு அறிவிக்கின்றது. இயற்கையான நிலையில் இயற்கையின் நியதிகளை மீறுபவர்களைத் தண்டிக்கவும் குற்றமற்றவரைப் பேணவும் ஒவ்வொருவரும் அதிகாரம் பெற்றுள்ளனர்.

இயற்கை நிலை, ஹாப்ஸ் கருதியதுபோல, ஒரு போராட்ட நிலையன்று. அது அமைதியும் நன்னம்பிக்கையும் ஒருவருக்கொருவர் உதவி அளிக்கின்ற நிலையுமாகும். எனினும், இந்நிலையில், முறையாக அமைக்கப்பட்ட நீதி முறையும் அதிகாரம் பெற்ற நடுவர் தண்டனைகளை நிறைவேற்றும் வல்லமை உடையவராக இருத்தலும் வேண்டற்பாலன. இவற்றிற்காக ஒரு பொது அமைப்பு இல்லாமையால், மக்கள் ஓர் ஒப்பந்தம் செய்துகொள்ளும்படி நேர்ந்தது. இவ்வொப்பந்தத்தினல் மக்கள் தங்கள் இயற்கை உரிமைகளை நிலைநாட்டிக்கொண்டார்கள். எனினும், அவ்வரசாங்கம் நீதி தவறி, மக்களின் உரிமைகளைச் சிதைக்குமாயின், மக்களுக்கு அதை எதிர்க்க உரிமை இருக்கிறது. இவ்வாறு லாக் சமூக ஒப்பந்தத்தைப்பற்றிய தம் கொள்கையைக் கூறியதுடன், அரசியல் துறைகளின் அமைப்பைப்பற்றியும் அவற்றின் பிரிவினை அதிகாரம் முதலியவற்றைப் பற்றியும் விரிவாக விளக்கியுள்ளார். சுருங்கக் கூறின், அவருடைய அரசியற்கருத்துகள் இயற்கை நிலை, இயற்கைச் சட்டம், சமூக ஒப்பந்தம் முதலியவற்றை அடிப்படையாகக் கொண்டிருந்தன.

'கட்டுப்படுத்தப்பட்ட முடியாட்சி' என வழங்கப்படுகின்ற இன்றைய பிரிட்டிஷ் ஆட்சிமுறை 'மக்களின் சம்மதத்துடன் கூடிய மன்னராட்சி' என்று லாக் கூறிய முறைக்குப் பெரிதும் தொடர்புடையது.

திறனாய்வு

(CRITICAL ESTIMATE)

லாக் அறிவைப்பற்றிக் கூறிய விளக்கத்தை முன் பார்த்தோம். அதிலிருந்து நாம் அவருடைய கருத்தை, அதாவது நாம் எவ்வாறு எண்ணங்களைப் பெறுகின்றோம் என்று கண்டுபிடித்தால் அவற்றின் ஏற்புடைமையையும் உணரலாம் என்பதைக் கண்டோம். எனவே, தனிப்பட்ட ஓர் எண்ணம் உண்மையா அல்லது பிழையா என்று அறிய, அவ்வெண்ணம் எவ்வாறு உதிக்கப் பெற்றோம் என்னும் உளவியல் தன்மையான கேள்வியை எழுப்பவேண்டி யிருக்கின்றது. ஓர் எண்ணம் எழும்போது அது புறப்பொருளால் உண்டாக்கப் பட்டது என்று தெளிவாக அறிந்தால், அந்த எண்ணம் உண்மை யானதாகக் கருதக் கூடியதாகின்றது. இல்லையேல், அதனை அவ் வாறு கருத முடியாது. ஆகவே, ஓர் எண்ணத்தின் அளவையியல் ஏற்புடைமையைத் (logical validity) தீர்மானிக்க அதன் உளவியல் மூலத்தை அறிவது இன்றியமையாததாகும். எடுத்துக்காட்டாக, இருட்டில் ஒரு கிளிஞ்சிலை (shell) வெள்ளியென்று உணர்ந்தால், அந்த எண்ணம் உண்மையானதெனக் கருத முடியாது. ஏனெனில், அது உண்மையான பொருளால் எழுப்பப்பட்டதன்று. இத்தகைய எண்ணங்கள் புறப்பொருள்களிலிருந்து எழாமல், கற்பனையினால் (imagination) எழுபவையே என லாக் எண்ணுகின்றார். முடிவாக, லாக், உண்மையும் பிழையும் பற்றிய சிக்கல் எண்ணங்களின் உள வியல் மூலத்தைக் (psychological origin) கண்டுபிடிப்பதனாலேயே தீர்க்க முடியும் என்று வற்புறுத்துகின்றார்.

லாக் தம் காலத்தைச் சார்ந்த மற்ற அறிஞர்களினுடைய, புல னுக்கு முன் அறிவு எழுகிறது என்னும் கொள்கைக்கு (apriorism) எதிராக, நுகர்ச்சி வாயிலாகவும், உளவியல் பாங்காக எண்ணங் களின் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்க முற்பட்டது பெரிதும் மெச் சத் தகுந்ததே. ஆனால், உளவியல் முறை (psychological method) எண்ணத்தின் அளவையியல் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்க உதவு கின்றதே ஒழிய, தானாகவே அதனைச் சாதிக்க முடியாது என்பது புலப்படுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக, மனித இனம் கடவுளைப்பற்

றிய அறிவை எவ்வாறு பெறுகின்றது என்பதை அறிய முடிகின்றது. அதிலிருந்து, கடவுள் உண்மையில் இருக்கின்றார் என்று முடிவு கட்டுவது பிழையானது. நாம் கடவுளைப்பற்றி எவ்வாறு அறிந்துகொள்ள முடிகின்றது என்று தெரிந்துகொள்வது, அந்த எண்ணம் உண்மையா அல்லது பிழையா என்னும் கேள்விக்குத் தகுந்த விடையாகாது. அந்த இரண்டு கேள்விகளும் தனிப்பட்டவைகள்; வேறுபட்டவைகளுமாகும். ஒன்று, உளவியல் தன்மை வாய்ந்தது; அகநிலையைப் பற்றியது (psychological and subjective); மற்றொன்று, புறநிலையைப் பற்றியிருப்பதுடன் (objective) மேல்வரிச் சட்டமாகவும் (normative) உளது. லாக் இவ்வேற்றுமையை உணரத் தவறியதுடன், இவ்விரண்டினையும் முற்றொருமை உடையனவாகக் கருதி, நாம் எவ்வாறு எண்ணங்களைப்பெறுகின்றோம் என்று அறியும்பொழுது அவற்றின் ஏற்புடைமையையும் உணருகின்றோம் என்று முடிவுகட்டினார்.

நாம் எவ்வாறு அறிவு பெறுகின்றோம் என்பதைப்பற்றி லாக்கினுடைய கருத்து, ஓர் எண்ணத்தை மற்றொன்றோடு சேர்த்து அறிவு ஆக்கப்படுகின்றது என்பதையே அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளது. ஒரு வீடு கட்டும்போது ஒரு கல்லோடு மற்றொன்றை இணைப்பதுபோல அல்லது சொல்லை (word) அமைக்கும்போது பல எழுத்துகளை இணைப்பது போல, அறிவு (knowledge) பல எண்ணங்களின் சேர்க்கையால் எழுகின்றது. எனவே, ஏற்புடைய (valid) அறிவு எது என்ற கேள்விக்குப் பதில் அளிக்க, லாக் அறிவைப் பல பகுதிகளாக அல்லது பல தனி நிலை எண்ணங்களாகப் பிரிக்கின்றார். தனி நிலை எண்ணங்கள் புற உலகத்திலிருந்து நேர்முகமாகப் பெறப்படுவதனால், அவை ஏற்புடைமை உள்ளவை (உண்மையானவை). ஆனால், பல தனி நிலை எண்ணங்களின் சேர்க்கையால் எழும் கூட்டு நிலை எண்ணங்களின் பொருள் (meaning) அல்லது ஏற்புடைமை தனி நிலை எண்ணங்களைச் சார்ந்தே உள்ளது. எனவே கூட்டு நிலை எண்ணங்களின் ஏற்புடைமையை அறிய அவற்றைத் தனி நிலை எண்ணங்களாகப் பிரித்து, அவற்றிற்கு (தனி நிலை எண்ணங்களுக்கு) ஏற்பப் புறப்பொருள்கள் உள்ளனவா என்று அறிய வேண்டும். இம்முறை மிகவும் சிக்கலானதாகவும், சில சமயங்களில் கையாள முடியாததாகவும் இருக்கின்றது.

அறிவு (knowledge) பல தனி நிலை எண்ணங்களால், ஒன்றுடன் ஒன்று சேர்த்து ஆக்கப்படுகிறது என்னும் லாக்கின் கருத்துச் சரியானதா என்ற கேள்வியும் இத்துடன் எழுகின்றது. மேலும், அறிவு முடிவில் பல தனி நிலை எண்ணங்களின் வெறுஞ்சேர்க்கை (mere aggregate) தானா? நாம், லாக்கின் கருத்தைப் பின்பற்றுவோமானால், அறிவின் தன்மையைத் தவறாக உணரவில்லையா? அறிவு எண்ணங்களை உடைத்தாயிருப்பதுடன் உயிர்ப்புள்ளதும் இணைக்கும் திறனுடையதுமான ஒரு செயல் முறையையும் கொண்டிருக்கிறதன்றோ? அறிவு, தனித்தனியாகவும் பண்பில் வேறுபட்டும் உள்ள பல எண்ணங்களின் வெறுந்தொகுதியன்று. உண்மையில், அது ஒரு திட்டம் (system) ஆகும். அதில் அடங்கிய பகுதிகள் ஒன்றோடொன்று நெருங்கிய உறவு கொண்டிருக்கின்றன; முழுமையானது பகுதிகளையும், பகுதிகள் முழுமையையும் செயற்படுத்துகின்றன. எனவே, அது ஓர் உண்மையான திட்டம். அது, இயற்றி நிலையால் மாற்றவோ அல்லது விருப்பத்திற்கேற்ப அகற்றவோ முடியாத பகுதிகளைக் கொண்ட உறுப்புள்ள உயிருளி (organism)ஆம். அறிவின் தன்மை இவ்வாறெனின், லாக்கின் கருத்தை, அதாவது அறிவு பல தனி நிலை எண்ணங்களின் வெறுஞ்சேர்க்கையால் அமைக்கப்பட்ட முழுமை என்பதை, நாம் ஏற்கமுடியாது. அத்தகைய முழுமை, உள்ளீடுள்ள முழுமையாகாது; வெற்றுநிலை முழுமையாகும். மேலும், அறிவைப்பற்றிய அவருடைய விளக்கத்தில், தொகுத்தல், இசைத்தல், உறவுபடுத்தல் (synthesizing and correlating aspects) போன்ற அறிவின் திறமைகள் காணப்படவில்லை. இது புலன்சார் முறையில் (a poseterlori method) அவர் கொண்ட அளவு கடந்த பற்றின் விளைவாகும்.

அறிவு ஓர் உயிருளியைப் போன்றதாயின், அதில் எந்தப் பகுதியும் மற்றப் பகுதிகளின் சார்பின்றி, தன்னுரிமை பெற்றிருக்க முடியாது. முழுமையுடன் கொண்டுள்ள உறவு முறையினாலேயே பகுதியின் பொருளும் அதன் மதிப்பும் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன. மேலும், பகுதி முழுமையுடன் கொண்டுள்ள நெருங்கிய உறவின் மூலமாகவே அது அறிவுத் திட்டத்தில் நிலையான இடம் பெறுகின்றது. ஆனால், லாக் எண்ணங்கள் தனிமையிலேயே (in isolation) பொருள் பெற

றுள்ளன என்றும், முழுமை தன் பகுதிகளுக்குப் பொருளும் மதிப்பும் அளிப்பதற்குப் பதிலாக, பகுதிகள் ஒன்ருகச் சேரும்போது அவை முழுமையை உண்டாக்குவதுடன் அதற்குப் பொருளேயும் அளிக்கின்றன என்றும் கருதினர். முழுமையானது பகுதிகளுடன் கொண்டுள்ள உறவின் இயல்பினுல் மதிப்பைப் பெறுவது உண்மையே. ஆனுல், அதன்பொருட்டுப் பகுதிகளின் உண்மையை முழுமையின் உண்மையைக்காட்டிலும் மிகுதியாக வற்புறுத்துவது ஒரு புறத்தை மறந்து மறுபுறத்தைப்பற்றி மட்டும் பேசுவதாகும். ஓர் உண்மையான உயிருளியில் முழுமையும் பகுதிகளும் ஒன்றினே ஒன்று தமக்குள் செயற்படுத்துவனவாகவே உள்ளன. லாக், பகுதிகளின் உண்மையைப்பற்றி மட்டும் வற்புறுத்துவதால், அவர் அறிவுத் திட்டத்தின் பொருளே உணரத் தவறினர். மேலும், அவர் அறிவில் உள்ள இணைப்பதும் உறவுபடுத்துவதுமான கூறுகளேக் குறிப்பிடத் தவறியதனுல், அது அறிவையே மறுப்பதாக முடிகின்றது.

லாக் தம்முடைய நுகர்ச்சி முறையை (empirical method) முழுவதும் பின் பற்றியிருந்தால், அதனுடைய முரண்பாட்டையும் அது ஐயக் கொள்கைக்குக் கொண்டு செலுத்துவதையும் அவர் உணரத் தவறியிருக்க மாட்டார். கூட்டுநிலே எண்ணங்களின் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்க, அவர் அவ்வெண்ணங்களேப் பல தனி நிலே எண்ணங்களாகப் பிரிக்க முயன்ற போது உண்மையான தனி நிலே எண்ணத்தின் நிலேயை அடைவதற்கு முன்பாகவே ஆராய்ச்சியை நிறுத்திவிட்டார். அதாவது, அவர் தனி நிலே எண்ணங்கள் எனக் கருதியவை உண்மையிலேயே தனி நிலே எண்ணங்கள் அல்ல. அவர், தனி நிலே எண்ணங்கள் எனக் கருதியவை மேலும் பகுப்புக்கு உட்பட்டவை. அவர் கூட்டுநிலே எண்ணங்களேத் தனி நிலே எண்ணங்களாகப் பிரிக்கும் இம்முறையின் மூலமாக அறிவைப்பற்றித் தகுந்த விளக்கம் தர முயன்ருர். ஆனுல் அம்முயற்சியில் அவர் எந்த அளவில் வெற்றி பெற்ருர் என்பதை ஆராய்வோம்:

லாக், அறிவை (knowledge) அதனுடைய மிக எளிய எண்ணங்களின் நிலேக்கு, அதாவது தனி நிலே எண்ணங்களின் நிலேக்குக் கொண்டுவர விரும்பிய போதிலும், அவர் அம்முயற்சியில் தவறிழைத்துவிட்டார். அவர் தனி நிலே எண்ணங்களின் நிலேக்கு முன்

பாகவே, அதாவது தாமாகவே பொருள் (meaning) தரும் நிலையிலேயே, எண்ணங்களை நிறுத்திவிட்டார்.* எனவே, லாக், தனி நிலை எண்ணங்கள் என்று குறிப்பிட்டவை உண்மையிலேயே தனி நிலை எண்ணங்களல்லாமல், அவை திட்டமான பொருளையும் (meaning) உறவு முறையையும் கொண்ட எண்ணங்களாகவே உள்ளன. அத்தகைய எண்ணங்களைக் கொண்டு அறிவை அமைப்பது அவருக்கு அரிதாய் இருக்கவில்லை. லாக் தம்முடைய பகுப்பு முறையை இறுதி வரையில் கையாண்டிருப்பின், அவர் புலனறிவு (perception) நிலையோடு நிற்காமல், வெறும்புலனுணர்ச்சி (sensation) நிலையை அடைந்திருப்பார். புலனறிவு உள்ளத்தின் பொருள் காணும் தொழிற்பாட்டினால் திட்டமான பொருளைப் பெற்றிருக்கின்றது. உண்மையில், லாக் அம்முறையைக் கையாண்டு இந்த அடிப்படையான புலனுணர்ச்சி நிலையை அடைந்திருப்பாரானால், அறிவின் தன்மையை விளக்குவதன் அருமைப்பாட்டை உணர்ந்திருப்பார். நம் உள்ளம் புலன்களின் மூலம் புலனுணர்ச்சிகள் பெறுவதுடன் அவற்றின் பொருளை உணர்வதிலும் உறவு படுத்துவதிலும் ஈடுபடுகின்றது. புலனுணர்ச்சிகளை உள்ளம் புலனறிவாக்குகின்றது; அதாவது, புலனுணர்ச்சிகள் தெளிவும் பொருளும் பெறுகின்றன. எனவே, கூட்டு நிலை எண்ணங்களைத் தனி நிலை எண்ணங்களாகப் பகுப்பதில் லாக்கின் முயற்சி வெற்றி பெறவில்லை. மேலும், அறிவு, பல தனி நிலை எண்ணங்களின் வெறுந்தொகுப்பு அல்லது சேர்க்கை என்னும் அவருடைய விளக்கமும் ஏற்றுக்கொள்ளும் தகுதி பெறவில்லை. உள்ளத்தின் உதவியின்றிப் புலனுணர்ச்சிகளின் உதவியால் மட்டிலுமே அறிவு பெற முடியாது என்பதை லாக் உணரத் தவறினர் என்பதும் தெளிவாகின்றது.

லாக்கினால் தொடங்கப்பட்ட இந்தப் பிரித்து ஆய்வு செய்யும் முறையை அவருக்குப் பின் வந்த பார்க்லியும் ஹ்யூமும் பின்பற்றினர். இம்முறையை அவர்கள் மும்முரமாகக் கையாண்டதன் பயனாக இது மேலும் மேலும் ஐயக்கொள்கையிலும் அறிவை மறுப்பதிலும் முடிவடைந்தது.

* A. S. Pringle-Pattison: *Abridged and Edited: An Essay Concerning Human Uuderstanding by Locke*, p. 43.

லாக், தாம் முதலில் கூறிய கருத்தையே, அதாவது நாம் நேர் முகமாக அறிவது பொருள்களின் பண்புகளையே அன்றிப் பொருள் களை அன்று என்பதையேகடைப்பிடித்திருப்பாராயின் உறவு பற்றிய எண்ணம் அவரால் தீர்க்க முடியாத சிக்கல்களை விளைத்திருக்கும். அவர் பொருள்களைப்பற்றிய அறிவு விரைவாக உள்ளத்தில் எழும் பண்புகளின் வடிவத்தில் முதலில் எழுகின்றது என்று கருதினர். அவை நம் நுகர்ச்சியின் மூலம் பல சமயங்களிலும் பல வழிகளிலும் நம்முடைய உள்ளத்தில் தனித்தனியாகவே எழுகின்றன. பொருள் களின் பண்புகள் அவ்வாறு அறியப்படுகின்றன என்பது உண்மை யானல், லாக் பொருள்களுக்கிடையே உறவு உள்ளதென்று எவ் வாறு எண்ண முடியும்? எடுத்துக்காட்டாக, நாம் ஓர் ஆப்பிள் (apple) பழத்தைப்பற்றி அறியும்போது, அதனுடைய மென்மையை நம்முடைய தொடு உணர்ச்சியாலும், நிறத்தைக் கண்களாலும் அறி கின்றோம். இப்புலனுணர்ச்சிகள் ஒரே சமயத்தில் உடனிகழ்ச்சி களாக நம் உள்ளத்தில் எழுந்தபோதிலும் மென்மைத்தன்மையிலோ அல்லது நிறத்திலோ தனிப்பட்ட முறையில் இவை இரண்டும் எவ்வாறு ஒன்றேடொன்று உறவு கொண்டுள்ளன, எவ்வாறு ஒரே பொருளில் தங்கியுள்ளன என்பதை உணர்த்துவனவாக இல்லை. லாக்கின் கொள்கையைச் சிறிதும் பிறழாமல் நாம் கடைப்பிடிப்போ மானல், அது புற உறவுகளையே விளக்குவதாகும். எல்லா உறவு முறைகளும் உள்ளத்தால் மறைமுகமாகப் படைக்கப்பட்டவையே. ஆனல், லாக் இந்த இடர்ப்பாட்டினைச் சரிவர உணர்ந்ததாகத் தெரியவில்லை. ஏனெனில், அவர் முதலில் அளித்த கருத்தை, அதா வது அறிவு (knowledge) தனித்தனியான எண்ணங்களே தவிர வேறன்று என்ற கருத்தை, அவரே முழுமையாகப் பின்பற்றவில்லை. பின்னர்த் தோன்றிய ஹ்யூம் என்னும் அறிஞரே, முன்னரே கட் டாய உறவுமுறை கொண்டுள்ள எதுவும் இயற்கையில் இல்லை என் றும், உறவு முறைகளெல்லாம் உள்ளத்தினல் உண்டாக்கப்பட்ட வையே என்றும் தெளிவாக உணர்ந்தார். லாக், அறிவைத் தனி நிலை எண்ணங்களினலேயே அமைக்கத் தீர்மானங்கொண்ட போதி லும், தனி நிலை எண்ணங்களுக்கிடையில் உறவு முறைகளைப் பொருத்தமில்லாமல் புகுத்திவிடுகின்ருர்.

காரணகாரிய உறவு, கால முன் பின் (temporal sequence) இவற்றிலும் ஒரு பொருள் அல்லது எண்ணம் மற்றொன்றுடன் தொடர்பு கொள்வதனால் மேலே கூறப்பட்ட குறைபாடு இவற்றிற் கும் பொருந்துவதாகும். லாக் முன்னர் வெளியிட்ட கருத்துப்படி (எண்ணங்கள் தனித்தனியாகவே நம் உள்ளத்தில் எழுகின்றன) நோக்கினால், காரணகாரியமும் கால முன் பின்னும் புற உறவுகளா கக் (objective relation) கருத முடியாதவையாகும். ஆனால், லாக் மிக்க திறமையுடன் அவற்றைப் புலனுணர்ச்சி, ஆழ்ந்து எண்ணல் இவைகளாலும் நாம் அடையப்பெறுகின்ற தனிநிலை எண்ணங்களில் சேர்ந்தவைகளாகக் கருதி, அவை நுகர்ச்சியில் புலன்கள் மூல மாகவே வருவதாகக் குறிப்பிட்டு, அவற்றின் விளக்கத்தை எளி தாக்க முயல்கின்றார். ஆனால், நாம் இங்கு மீண்டும் சுட்டிக்காட்ட வேண்டுவது யாதெனில், அவர் தனி நிலை எண்ணங்களாகக் கருதி யவை உண்மையிலேயே அத்தகையவை அல்ல என்பதாகும்.

'பண்புகள் (qualities) தாமாகவே இருக்க முடியாமையால், பொருள்கள் அவற்றைத் தாங்குவதாகக் (substratum) கொள்வது நுகர்ச்சியை அடிப்படையாகக் கொண்டெழவில்லை,' என்று லாக் கருதுகின்றார். எனினும், பொருள் நம் நுகர்ச்சியில் நேர் முகமாக அறியப்படாமலிருந்த போதிலும்,நாம் புறஉலகத்தைப் பற்றியும் நம் மைப் பற்றியும் அறிவுபெற அது அடிநிலையாய் இருக்கின்றது என்று லாக் கண்டுபிடித்தது போற்றற்குரியது. இரண்டாவதாகப்பொருளை நாம்நேர்முகமாக அறியாததனால், அதன் உண்மையான பண்புகளை நாம்உணரவில்லை. எனவே, சடப்பொருளை, அது இருக்கின்ற நிலை யிலே நாம் அறியாததனால், உள்ளமும் உடலும் எதிர்மறையானவை என்று கூறப் போதிய அளவு நாம் அறிவு (knowledge) பெற்றிருக்க வில்லை. அது பற்றியே நாம் உள்ளமும் உடலும் பற்றிய இருமைக் கொள்கையை உறுதியாகக் கடைப்பிடிக்க முடியாது என்று லாக் அறிவித்தார். பொருளின் உண்மையான பண்புகளைப் பற்றிய தெளிவின்மை, லாக்குக்குப்பின் வந்த பார்க்லி சடப்பொருளையும், ஹ்யூம் சடப்பொருள் ஆன்மப்பொருள் இவை இரண்டையும் மறுப் பதற்கு வழி கோலியது.

உண்மையும் பொய்யும் பிரித்தறிய முடியுமா என்னும் சிக்கலைப்

பற்றி ஒவ்வொரு தத்துவ அறிஞரும் ஆராய்வது இன்றியமையாத தாகும். ஆனல், அச்சிக்கல் லாக்கின் தத்துவத்தில் ஒரு தனிப் போக்கை அடைகின்றது. ஏனெனில், உண்மையினின்றும் பொய்யை வேறுபடுத்த முடியும் என்பதே லாக்கின் தத்துவத்தில் இயலாது என்றே தோன்றுகின்றது. அவர் தம்முடைய திட்டத் தில், நாம் அறிவைப் பற்றிக் கருதும் போது நம் உள்ளத்தில் உறுத் தும் எண்ணங்களையும் புலனுணர்ச்சிகளையும் பற்றியே எண்ணுகின் ரேம் என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். அவ்வாறெனின், நாம் பொருள் களுக்கும் எண்ணங்களுக்கும் உள்ள தொடர்பினை அறிய முடி யாமலே போய்விடும். நாம் புறப்பொருள்களை நேர் முகமாக அவற்றின் உண்மை நிலையில் அறிய முடியாவிட்டால், அதிலிருந்து நாம் புறவுலகையும் அகவுலகையும் ஒப்பிட்டுப் பார்க்க முடியா தென்னும் உண்மை கிடைக்கப் பெறுகின்றது. ஏனெனில், அவர் கொள்கைப்படியே நாம் எண்ணங்கள், புலனுணர்ச்சிகள் இவற்ருல் ஆக்கப்பட்டஅகவுலகிலேயே மூடப்பட்டுக்கிடக்கின்ரேம்என்பதே அதற்குக் காரணமாக விளங்குகின்றது. புறவுலகத்தையும் அகவுல கத்தையும், உண்மையையும் பொய்யையும், எண்ணத்தையும் இருப் பையும் பிரித்து அறிவதற்கு நாம் எண்ணங்களைப்பற்றி மட்டுமன்றி, பொருள்களைப்பற்றிய அறிவையும் பெற்றிருக்கவேண்டும். லாக்கின் கருத்துப்படி, நாம் பொருள்களை நேர்முகமாக அறியாமலிருப்பதா லும், அவற்றைப் பற்றி நாம் அறியக்கூடியவை எண்ணங்களும் புல னுணர்ச்சிகளுமேயாதலாலும், உண்மையும் பிழையும் பற்றிய கேள்வி அவருடைய திட்டத்தில் பொருத்தமற்றதாகவே இருக்கின் றது. லாக், புறப்பொருள்களால் புறவுலகும் எண்ணங்களால் அகவுலகும் அறியப்படுவதாக, எடுத்த எடுப்பிலேயே கருதினர். மேலும், அவர் இதனைக் கொடுக்கப்பட்ட விவரமாக (data) த்தம்மை அறியாமலே நம்பிக்கை கொண்டிருந்தார்.

புறவுலகத்தைப் பற்றித் தம்மை அறியாமலே அவர் கொண் டிருந்த நம்பிக்கையினலும் அக உலகத்தைப் பற்றியே அவர் முழு வதும் வற்புறுத்தியதாலும், அவர் தம்முடைய திட்டத்தில் ஐயக் கொள்கையின் வித்துகள் பொதிந்து கிடப்பதை ஒரு வேளை உணராதிருக்கலாம். ஆனல், நுகர்ச்சிக்கொள்கையை வற்

புறுத்தியும் அறிவு (knowledge) பெற நாம் நுகர்ச்சியையே அடிநிலையாகக் கொள்ளவேண்டுமென்றும் தொடங்கிய லாக், பிறகு நாம் மிகத் தெளிவாக உணர்வதெல்லாம் நம் உள்ளத்தில் எழுகின்ற எண்ணங்களும் புலனுணர்ச்சிகளுமேயாம் என்று கூறுவது முன்னுக்குப் பின் முரணாகவே உள்ளது. அவர் எண்ண உலகத்தைப் பற்றியே தம் கவனத்தைச் செலுத்துவதால் புற உலகத்தை அடைய முடியவில்லை. தம்முடைய நுகர்ச்சிக் கொள்கையிலிருந்து பிறழாமலிருக்க வேண்டுமானால், அவர் புற உலகத்தைப் புறக்கணிக்கலாகாது. லாக் தம்முடைய கருத்து அதாவது அறிவு (knowledge), இறுதியில் எண்ணங்கள், புலனுணர்ச்சிகள் இவற்றின் நிலையை அடைகின்றது என்பது, அகநிலைக்கொள்கைக்கும் ஐயக்கொள்கைக்கும் (subjectivism and scepticism) வழி கோலுகின்றது என்பதை உணரவில்லை. எதுவும் நுகர்ச்சியையே சார்ந்திருக்கின்றது என்னும் அவருடைய விளக்கம் நுகர்ச்சிக்கொள்கையின் அடிநிலைகளையே ஆட்டங்காணச் செய்கின்றது என்பதைப்பற்றியும் அவர் அறியவே இல்லை. லாக்கின் தத்துவத்தில் மறைந்து நிற்கின்ற அகநிலைக் கொள்கை, ஐயக் கொள்கை இவற்றின் வித்துக்கள் பார்க்லி, ஹ்யூம் என்னும் அறிஞர்களின் தத்துவங்களில் வெளிப்பட்டு வளர்ச்சியடைகின்றன.

லாக்கினுடைய 'அறிவு பற்றிய கட்டுரை' என்னும் நூல், மிக்க சிறப்பு வாய்ந்ததாகக் கருதப்படுகின்றது. அறிவளவை இயலில் மையமாக உள்ள பல சிக்கல்கள், மிகுதியாக, அக்கட்டுரையிலிருந்தே தொடங்குகின்றன. லாக் சிவில் அரசாங்கக் கொள்கையை வகுத்தவர்களுள் ஒருவராவர். மக்கள் அரசு அல்லது குடியரசு அரசாங்கத்தை வகுத்த பெரிய முன்னோடிகளில் குறிப்பிடத்தக்கபெருமை வாய்ந்தவராவர். அறிவுபற்றிய சிக்கலில் அவர் உடன்பிறந்த எண்ணங்களை மறுத்து நுகர்ச்சி வாயிலாகவே அறிவு பெறப்படுகின்றது என்று விளக்கிய முறையிலேயே அவர் சமயத்தையும் வெளிப்பாட்டையும் பற்றி ஆராய முற்பட்டார். அதன் விளைவே அவருடைய சமயப் பொறைக் கொள்கையாகும். கிறிஸ்தவ சமயத்தைப்பற்றிய அவருடைய கருத்துக்கள் இயற்கைச்சமயத்தைப் பற்றி (Natural religion) அவர் கொண்ட கருத்துக்களிலிருந்து பெறப்

பட்டவையே. எனவே, சமயம் பற்றிய அறிவு முதற்கொள்கையை (religious rationalism) நிலைநாட்டியவருள் ஒருவராகவும் சமயப் பொறையை (religious toleration) வற்புறுத்திய முன்னோடியாகவும் கருதப்பட்டார். நுகர்ச்சிக் கொள்கையினருள் ஓர் எடுத்துக் காட்டாக லாக்கைக் குறிப்பிடலாம். உரிமையை வற்புறுத்திய இவர், ஆராய்ச்சியின் விளைவுகள் எத்தகையவாய் இருப்பினும் அவற்றை ஏற்றுக்கொள்ள ஆயத்தமாய் இருந்தார்.

லாக், ஆய்வுமுறைத் தத்துவத்திற்கு வழிகோலியவராய் இருந்ததால் ஆய்வுக்குரியவை எவை எனப் பலவற்றைத் தெளிவாக்கியுள்ளார். அவருடைய கவனம் பெரிதும் நடைமுறை உலகத்தைப்பற்றியிருந்ததால், அவர் மிக விழிப்பாய் இருந்தார். "மேலும், அவர் புலன்வழிக் கொள்கையையும் (sensationalism) சடக் கொள்கையையும் முழுமையான கொள்கைகளாக ஏற்பதைத் தவிர்த்து, ஒரு பிரபஞ்ச நோக்கை அமைக்கத் தயங்கியதால் பல சிக்கல்களைத் தீர்க்காமல் விட்டுவிட்டார். நுண்ணறிவினால் அவர் சிக்கல்கள் யாவை என்று சுட்டிக் காட்டியதால் அவருடைய ஆராய்ச்சியைத் தொடக்கமாகக் கொண்டே பல கிளை ஆராய்ச்சிகள் ஏற்படலாயின."* லாக் அறிவைப் (knowledge) பற்றிய முறையான ஆய்வைத் தத்துவத்தில் வற்புறுத்தியதுடன் இக்காலத்தத்துவம் செல்லுவதற்கு ஏற்ற நெறியையும் அமைத்ததால், அவர் 'இக்காலத் தத்துவத்தின் இரண்டாம் தந்தையார்' என்றும் வழங்கப்படுகின்றார்.

* H. W. Dresser: *History of Modern Philosohy*, p. 73.

பார்க்லி

(BERKELEY)

(1685—1753)

தோற்றுவாய்

(INTRODUCTION)

பார்க்லி, தத்துவ வரலாற்றில் காணப்படும் அறிஞர்களுள் தெளிவும் தீர்மையும் மிக்கவராகக் கருதப்படுகின்றார். அவர் தம் முடைய தத்துவத்திட்டத்தில் நுட்பமான திறனாய்வையும் ஐயமற்ற சமய நம்பிக்கையையும் ஆராய்ச்சியின்பால் வேட்கையையும் கொள் கையைப் பரப்பும் ஆர்வத்தையும் இணைக்க முயன்றார். எதிரிடை யானவை அல்லது இணைக்க முடியாதவை என்று கருதப்பட்ட இவற்றை பார்க்லிக்கு முன்னர் இவ்வாறு எவரும் பின்னிப்பிணைத்த தாகத் தெரியவில்லை.

ஸ்பிநோஸாவின் கொள்கை எவ்வாறு டேக்கார்ட்டின் தத்துவத் துடன் தொடர்பு கொண்டுள்ளதோ, அவ்வாறே பார்க்லியின் கொள்கை லாக்கின் தத்துவத்துடன் தொடர்பு கொண்டுள்ளது. அவர் தமக்கு முன்பிருந்த தத்துவ அறிஞர்கள் நீக்காமல் வைத் திருந்த குறைகளையும் முரண்பாடுகளையும் கவனித்ததுடன், அவற்றை நீக்கச் சிறு திருத்தங்களாலும் செயற்கையான கருது கோள்களாலும் (artificial hypotheses) முடியாதெனக்கருதி, அவற் றின் அடிப்படை நியதியை ஆராய்ந்து, பிரபஞ்சத்தைப்பற்றிய ஒரு புதிய கொள்கையை வகுக்க முயன்றார்.

லாக்கினுடைய தத்துவத்திலிருந்து ஹ்யூமின் தத்துவ வளர்ச் சிக்குச் செல்லும் வழி வகுத்தவராகப் பார்க்லி கருதப்படுகின்றார்.

அவருடைய முயற்சியால் லாக்கினுடைய 'மனித அறிவு பற்றிய கட்டுரை'யில் விளக்கப்பட்டுள்ள அறிவளவை இயல் நுட்பமான முன்னேற்றங்களை அடைந்தது எனினும், அதனுடைய தன்மை மாற்றப்படவில்லை. பார்க்லி அக்கொள்கையை அடிப்படைத் தத்துவச் சிக்கல்களுக்குப் பயன்படுத்துவதன்மூலம் லாக்கினால் ஏற்றுக் கொள்ளப்பட்ட முடிவுகளுக்கு முற்றிலும் மாறான தோற்றமுடைய முடிவைக் கண்டார். ஆனால், அடிப்படையில் அறிவு பற்றிய அவருடைய கருத்து, லாக்கின் 'கட்டுரையில்' விளக்கப்பட்டதற்கு ஒத்ததாகவே இருக்கின்றது. பார்க்லி லாக்கைவிட முறையாகச் சிந்திப்பதுடன் அறிவு (knowledge), புரிந்து கொள்ளல் முதலியவற்றால் அறியப்படுபவை எண்ணங்களே என்னும் அடிப்படையின் உட்கருத்தை லாக்கைவிடத் தெளிவுடன் காண்கின்றார்.

பொருள்கள் (bodies) நம் உள்ளத்தில் புலனுணர்ச்சிகளை, அதாவது பரப்புடைமை, இயக்கம், ஒலி, சுவை போன்ற எண்ணங்களை எழுப்புகின்றன. இவற்றுள் சில, முதல் நிலைப் பண்புகள் (primary qualities); மற்றவை பொருள்களில் உள்ள ஆற்றல்களால் (powers in things) நம்முள் உண்டாக்கப்படும் விளைவுகளேயன்றி அவற்றின் நேரான பிரதிகள் அல்ல. புலனுணர்ச்சிகளே அறிவின் தொழிற்பாட்டிற்குத் தேவையானவற்றை அளிக்கின்றன. உள்ளம் அவற்றை ஒழுங்குபடுத்துவது, இணைப்பது, உறவு படுத்துவது போன்ற செயல்களை நிகழ்த்துவதுடன் தன்னுடைய செயல்களையே ஆழ்ந்து எண்ணவும் செய்கின்றது. எனவே, அறிவு நம்முடைய நுகர்ச்சியில் அறியப்படும் உண்மைகளைப் பற்றியதாகின்றது. நாம் எண்ணங்களைப் பற்றியே நேர்முகமான அறிவைப் பெறுகின்றோம். புற உலகம் இருப்பதையும் நாம் அறிகின்றோம். ஆனால், அந்த அறிவு நம் சொந்த எண்ணங்களைப் போன்று தானாகவே விளங்கும் அறிவு அன்று. இவ்வாறு லாக் பொருள்களைப்பற்றியும் புற உலகைப் பற்றியும் முடிவு கட்டினார்.

அறிவைப்பற்றி லாக் ஏற்றுக்கொண்ட அடிப்படைக் கருத்துக்களைப் பயன்படுத்தி, பார்க்லி சடக்கொள்கையையும் (materialism) இறையில் கொள்கையையும் (atheism) மறுக்க முனைந்தார். நம்முடைய அறிவின் அடிநிலை (basis) புலனுணர்ச்சி, ஆழ்ந்து எண்

ணல் இவையேயாயின், நாமும் எண்ணங்களை மட்டுமே அறிவோமாயின், நமக்குப் புறத்தேயும் நம்முடைய சார்பின்றியும் உள்ள உலகத்தை, அதாவது சட உலகத்தை, எவ்வாறு அறியமுடியும்? சடப் பொருளை அறிவதென்பது நமது நனவின் நிலைகளைப்பொறுத்ததாய் உளது. நம்முடைய எண்ணங்களை உடல் சார்ந்த பொருள்களுடன் ஒப்பிட்டுப் பார்க்க முடியாது. அவை யாவை என்றோ அல்லது அவை உள்ளன என்றோ நாம் அறியவில்லை. சடம் உள் பொருளாயின், லாக்கின் கொள்கையும் உண்மையாக இருப்பின், நாம் சடத்தை அறிய முடியாததுடன் ஐயக் கொள்கையிலும் சிக்குறுவோம். மேலும், சடத்தைப் போன்ற சார்பற்ற பொருளும் இடத்தைத் தனிநிலைபாகக் கொண்ட உலகமும் (a world of pure space) இருக்குமாயின், அப்பொழுது எல்லையற்ற, என்றுமுள, மாறுதலற்ற உள்பொருள் ஒன்று கடவுளோடு இருப்பதுடன்,கடவுளுக்கு வரையறை ஏற்படுத்தி அவர் இல்லை என்று கூறுமளவுக்குச் செலுத்திவிடும். எனவே, சடத்தைப்பற்றிய நம்பிக்கை (அது உண்மையானது என்பது) இறையில் கொள்கைக்கும் சடக் கொள்கைக்கும் செலுத்துவதாகின்றது. ஐயக் கொள்கை, இறையில் கொள்கை, சமயப்பற்றின்மை முதலியவை சடம் அல்லது பொருளுலகம் இருக்கின்றது என்னும் கருத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளன. இந்த அடிப்படையை மறுப்பதன் மூலம் சமயப் புறம்பான விளைவுகளைத் தவிர்க்க முடியும். மேலும், இந்த அடிப் படையின்றியே இப்பிரபஞ்சத்தை விளக்கமுடியும். யாவற்றிற்கும் மேலான ஆன்மாவாகிய கடவுள், மற்ற ஆன்மப் பொருள்கள் இவற்றைக் கொண்டே எல்லாவற்றையும் விளக்கலாம். இவ்வாறு பார்க்லி கருதியதால், உள்ளம் இல்லாமல் ஓர் உலகம் உள்ளதா என்னும் கேள்விக்கு விடை காண்பதே அவருக்குத் தலையாய அறிவுப்பணியாகத் தோன்றியது. *

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 336.

வாழ்க்கை வரலாறு
(BIOGRAPHY)

அயர்லாந்து நாட்டில் கில்கென்னி (Kilkenny) என்னும் ஊரில் (county), 1685-ஆம் ஆண்டு, மார்ச்சு மாதம், 12ஆம் தேதி, வில்லியம் பார்க்லி என்பவரின் ஆறு புதல்வர்களுள் மூத்தவராக ஜியார்ஜ் பார்க்லி பிறந்தார். வில்லியம் பார்க்லியைப்பற்றி, அவர் பிறப்பால் அயர்லாந்து நாட்டவர், ஆனல் கால் வழியால் ஆங்கிலேயர் என்பதைத் தவிர வேறு ஒன்றும் மிகுதியாகத் தெரியவில்லை. அவருடைய குடும்பம் செல்வத்தில் திளைக்காவிடினும் கண்ணியமானதாகக் கருதப்பட்டது.

பார்க்லி தம்முடைய பதினேராவது வயதில் (1696 கி. பி.) கில்கென்னிப் பள்ளியில் சேர்க்கப்பட்டார். புலமை மிக்க ஆசிரியர்களையும் புகழ் பெற்ற மாணவர்களையும் பெற்றுச் சிறந்ததாகக் கருதப்பட்ட கில்கென்னி 'அயர்லாந்தின் ஈட்டன்' (Eton of Ireland) என வழங்கப்பட்டது. காங்கிரீவ் (Congreve), ஸ்விப்ட் (Swift) ஆகிய இருவரும் பார்க்லிக்கு இருபது ஆண்டுகளுக்கு முன்னர்க் கல்வி பயின்ற பெருமை அப்பள்ளிக்கு உண்டு. தாமஸ் ப்ரையர் (Thomas Prior) என்னும் அவருடைய பள்ளித் தோழர் வாழ்நாள் முழுவதும் அவருக்கு உற்ற நண்பராயிருந்தார்; இடைவிடாது அவருடன் கடிதப்போக்கு வரவு வைத்துக்கொண்டிருந்தார். பார்க்லி பள்ளியில் பயின்ற காலத்தைப்பற்றி ஒன்றும் திட்டமாகத் தெரியவில்லை. எனினும், மரபின் வழிக் கிடைக்கப்பெற்ற செய்தி அவர் அக்காலத்தில் பெரிதும் இயற்கையின் எழிலிலும் கற்பனையிலும் திளைத்திருந்தவர் என்று கூறுகிறது.

தம்முடைய பதினைந்தாவது வயதில் (1700 கி. பி.) பார்க்லி டப்ளின் (Dublin) என்னும் ஊரில் உள்ள ட்ரினிடிக் கல்லூரியில் (Trinity College) மாணவராகச் சேர்ந்தார். முதலில் மாணவராகவும் பிறகு ஆசிரியராகவும், அக்கல்லூரியுடன் பதின்மூன்று ஆண்டுகள் அவர் தொடர்பு கொண்டிருந்தார். அவ்வாண்டுகள் அவருடைய இலக்கியப் பணியின் சிறந்த காலமாகும்.

பார்க்லி கல்லூரியில் சேர்ந்தபொழுது முதல் முதலில் அனை

வருக்கும் ஒரு புதிராகவே விளங்கினர். சிலர் அவரை அக்கல்லூரியிலேயே உயர்ந்த மேதையாகவும், மற்றும் சிலர் அவரை அடிமுட்டாளாகவும் கருதலாயினர். மேல் போக்காகக் கவனித்தவர்கள் அவர் ஒரு பகற்கனவுக்காரர் என்றும், ஆனல் அவருடன் நெருங்கிப் பழகியவர்கள் அவர் நுண்மாண் நுழைபுலனும் ஈரநெஞ்சமும் படைத்தவர் என்றும் எண்ணினர். அறிவு மிக்கவர், ஆனல் மக்களின் வழிகளைப்பற்றிய அனுபவமில்லாதவர்; நகைப்பை விளைவிக்கக்கூடிய பித்துக்கொளியான அறிவார்வமிக்கவர்—இத்தகைய பண்புகளையுடைய இளைஞராய் அவர் இருந்தார்.* பார்க்லியின் கல்லூரித் தோழர்களில் ஒருவரான கன்டிரினி (Conterini) என்பவர், அவரைப்பற்றிய ஒரு கதையைக் கூறுகின்ருர்: ஒரு சமயம் பார்க்லி தம் நண்பர்களுடன் சென்று தூக்குத்தண்டனை நிறைவேற்றப் படுவதைக் கண்டார். தம் விடுதிக்குத் திரும்பிய பின்னர் அவர் தம்முடைய நண்பர்களிடம், தூக்கிலிடப்படுபவரின் நிலையை அறிந்துகொள்ள வேண்டும் என்னும் தம் ஆவலைத் தெரியப்படுத்தித் தம்மையும் தூக்கிலிடுமாறு கேட்டுக்கொண்டார்; தூக்கிலிட்டவுடன் தாம் குறிப்பிடும்போது தம்மைக் கயிற்றினின்றும் விடுவிக்க வேண்டும் என்றும் சொன்னர். நண்பர்களும் அதற்கு இணங்கி அவருடைய ஆவலை நிறைவேற்றும்பொருட்டு அவரை ஒரே கயிற்றில் தொங்கவிட்டு அவருடைய குறிப்புக்காகக் காத்திருந்தனர். ஆனல், அவர் குறிப்பிடக்கூடிய உணர்வை இழந்துகொண்டிருந்ததால், எந்த அறிகுறியும் காட்டவில்லை. அவருடைய நண்பர்களுள் ஒருவர் அச்சம் மேலிட்டு அவரைக் கயிற்றிலிருந்து விடுவித்தார். மயக்கந் தெளிந்த பின்னர் பார்க்லி தாம் அடையாளம் காட்டும் நிலையைத் தாண்டிவிட்டதாகவும் நண்பர் அவ்வாறு தம்மை விடுவிக்காதிருந்தால் தாம் இறந்துவிட்டிருப்பாரென்றும் கூறித் தம் நன்றியைத் தெரிவித்தார்.† இவ்வாருக அறிவாய்வுகளில் கட்டுக்கடங்கா ஆர்வமும் அறிவுப் பணி செய்வதில் தம் உயிரையும் மதிக்காத உளப்பாங்கும் அவரிடம் காணப்பெற்றன.

---

* A. C. Fraser: *Berkeley*, p. 8.

† A. C. Fraser: *Berkeley*, p. 8.

அறிவு ஆர்வமும் கற்பனைத் துணிவும் விரும்பத்தக்க பண்புகளும் பெற்றிருந்த அவர், மாணவர்களுள் தலைவராய் விளங்கியதுடன், 1705ல் ஒரு கழகத்தை (society) அமைக்கவும் உதவினார். அக்கழகம் பாயில் (Boyle), நியூட்டன் (Newton) முதலியோரின் பௌதிகத்திலும் லாக்கின் அடிப்படைத் தத்துவத்திலும் தோன்றிய புதிய தத்துவத்தைப் (new philosophy) பற்றிய ஆராய்ச்சியில் ஈடுபட்டது. பார்க்லி தம் வாழ்நாளில் தொடர்புகொண்டிருந்த பல இலக்கிய, தத்துவக் கழகங்களுள் இதுவே முதலாவதாகும். 1704-ஆம் ஆண்டு பார்க்லி பி.ஏ. பட்டமும், பின்னர் 1707ல் எம்.ஏ. பட்டமும் பெற்றார். 1707லிருந்து அவர் ஆசிரியராகப் பணி புரியத் தொடங்கிப் பின்னர் 1709ல் சமயகுருவாகப் பணி செய்யும் தகுதி பெற்றார்.

கல்லூரி நாட்களில், முதலில் அவர் கணிதத்தில் மிக்க ஆர்வங் கொண்டிருந்தார். 1707ஆம் ஆண்டு அவர் இலத்தீன் மொழியில் இரண்டு கணிதக் கட்டுரைகளைத் தம் பெயரைக் குறிப்பிடாமல் வெளியிட்டார்.* இரண்டு ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர் 1709ல் 'பார்வை பற்றிய புதுக்கொள்கை' (Essay towards a new theory of vision) என்னும் அவருடைய நூல் வெளியாயிற்று. அவருடைய இருபத்து ஐந்தாவது வயதில் 1710ல் பிரபஞ்சத்தைப் பற்றிய அவருடைய முழுமையான தத்துவத்தை விளக்கும் மனித 'அறிவின் அடிப்படைகள் பற்றிய கட்டுரை' (A Treatise concerning Principles of Human knowledge) என்னும் நூல் வெளியிடப்பட்டது. அதில் அவர் விஞ்ஞானத்தில் நேரும் பிழைகள், இடர்ப்பாடுகள் இவற்றின் காரணங்களையும், இவற்றுடன் ஐயக்கொள்கை, இறையில் கொள்கை, சமயப்பற்றின்மை (irreligion) இவற்றின் அடிநிலைகளைப் பற்றியும் ஆராய்ந்துள்ளார். 1713ல் அவர் 'ஹைலாஸ், பிலோனஸ் என்பவர்களின் மூன்று உரையாடல்கள்' (Three dialogues between Hylas and Philonous) என்னும் நூலை வெளியிட்டார். இவ்வுரையாடல்கள் பிளேட்டோவையும் (Plato) ஸிஸிரோ (Cicero)வையும்

---

* இக்கட்டுரைகள் Arithmetica, Miscellanea, Mathematica எனும் பெயரின.

இக்காலத் தத்துவத்தில் நினைவுறுத்துகின்றன. 1713ல் பார்க்லி டப்ளினிலிருந்து லண்டனுக்குச் சென்றது, பிற காரணங்களுடன் மேற்கூறப்பட்ட நூல் அச்சிடப் பெறுவதைக் கவனிப்பதற்காகவும் எனத் தெரிகிறது. அச்சமயம், அவருடைய அடிப்படைத் தத்துவக் கருத்துகள் இகழ்ந்து பேசப்பட்டன. எனினும், பெம்ரோக் பிரபு (Lord Pembroke)* "அறிவு மிக்கவர் எனவே ஊக்கமளிக்கப்பட வேண்டியவர்" என்று பார்க்லியைப்பற்றி எண்ணினார்.

பார்க்லி லண்டனில் இருந்தபோது, அக்காலத்து இலக்கியத் துறையில் பேரும் புகழும் பெற்று விளங்கிய ஸ்விப்ட், (Swift) ஸ்டீல் (Steele), அடிசன் (Addison), போப் (Pope) ஆகியோருடைய நட்பையும் நன்மதிப்பையும் பெற்றிருந்தார். பின்னர் அவர் சில ஆண்டுகள் பிரான்ஸ், இத்தாலி முதலிய நாடுகளில் நுண்கலைகள் (fine arts) வரலாறு (history), சமூகம் (society) முதலியவைகளைப்பற்றி அறிவதில் ஈடுபட்டிருந்து, 1720ல் மீண்டும் லண்டன் திரும்பினார்.

லண்டனில் பார்க்லியின் நாட்டம் சமூகச் சிக்கல்களை ஆராய்வதில் சென்றது. அது சமயம் தென்கடல் வர்த்தக சங்கம் (South Sea Company) முறிவு அடைந்ததனால் நாடு துன்பம் மிகுந்தும் அமைதி கெட்டும் சீர் குலைந்திருந்தது. நாட்டின் இந்நிலைக்குக் காரணம் மக்களின் ஒழுக்கக் குறைவே என்று பார்க்லி உணர்ந்தார். இதனைக் கருதியே அவர் 'கிரேட் பிரிட்டனின் அழிவைத் தடுப்பது பற்றிய கட்டுரை' (Essay towards preventing the ruin of Great Britain) எழுதினார். அந்நூல் ஆசிரியரின் பெயரைக் குறிப்பிடாமலே 1721ஆம் ஆண்டு வெளியிடப்பட்டது. அந்தச் சமயத்தில் அவருக்கு டாக்டர் பட்டம் அளிக்கப்பட்டது.†

அடுத்தபடியாக அவருடைய உள்ளம் வட அமெரிக்காவில் உள்ள பெர்முடாஸ் (Bermudas) என்னும் இடத்தில் ஒரு கல்லூரியை நிறுவும் பொதுநலத் தொண்டில் ஈடுபட்டது. தாய் நாட்டில் அச்சமயத்தில் நிலவியிருந்த குழப்பநிலையே, ஒரு வேளை அவர் அத்திட்

* லாக் தம்முடைய 'கட்டுரை' என்னும் நூலை இவருக்கென எழுதினார்.

† G. Dawes Hicks: *Berkeley*, p. 14.

டத்தில் ஊக்கங்கொள்ளக் காரணமாயிருந்திருக்கலாம் என்று கருதப்படுகின்றது. அத்திட்டம் "மேல் நாட்டுத் தோட்டங்களில் (Western plantations) பணியாற்றும் ஆங்கிலேயர்களின் நடத்தையைச் சீர்திருத்துவது, அமெரிக்காவிலுள்ள பழங்குடி மக்களிடையே கிறித்தவ சமயத்தைப் பரவச் செய்வது" ஆகிய இரு நோக்கங்களைக் கொண்டதாகும்.

பார்க்லி, தம்முடைய திட்டத்தை நிறைவேற்றும் எண்ணத்தில், சமயத்துறையில் ஏற்றிருந்த பெரிய பதவியையும் (Dean of Derry) விட்டுவிட்டார்; பெர்முடாவில் கல்லூரியை நிறுவத் தேவையான உரிமைப் பத்திரமும் பணமும் பெறும் முயற்சியில் லண்டனிலேயே நான்கு ஆண்டுகள் கழித்தார்; தனியார் உதவியால் ஓரளவு நிதி திரட்டியதுடன் இருபதாயிரம் பௌன்கள் அரசினரிடமிருந்து கிடைப்பதற்கான இசைவும் ஆட்சி மன்றத்திடம் (House of Commons) பெற்றார். சிறிது காலம் பணத்திற்காகக் காத்திருந்து விட்டுப் பின்னர் அவர் 1728-ஆம் ஆண்டு, செப்டெம்பர் மாதம் புதிதாக மணஞ்செய்துகொண்ட தம் மனைவியுடன் கிரீன்விச்சிலிருந்து (Greenwich) அரசினர் உதவியின்றியே புறப்பட்டார். ஆனால், அவர் பெர்முடாவுக்குச் செல்லும் வழியில் ரோட் தீவிலுள்ள நியூபோர்ட் என்னும் ஊரில் (at New port, Rhode Island) உரிமைப் பத்திரத்தையும் பணத்தையும் எதிர்பார்த்து இரண்டு ஆண்டுகள் கழித்தார். எனினும், அவர் அங்கே தம் காலத்தை வீணே கழிக்காமல் எழில் மிக்க ஒரு பள்ளத்தாக்கில் வீட்டை அமைத்துக்கொண்டு தம்முடைய தத்துவ ஆராய்ச்சிகளை மீண்டும் தொடங்கினார். மேலும், அவருக்கு சாமுவெல் ஜான்ஸன் (Samuel Johnson) என்னும் சமய குருவுடன் பழக்கம் ஏற்பட்டு அவர் மூலமாக ஜொனதன் எட்வர்ட்ஸ் (Jonathan Edwards) என்னும் அமெரிக்கத் தத்துவ அறிஞருடன் தொடர்பு உண்டாயிற்று. அதன் விளைவாக, பார்க்லி அமெரிக்கத் தத்துவம், கல்வி முதலிய துறைகளில் நிலையான சீர்திருத்தங்கள் ஏற்படுவதற்கு உதவியாயிருந்தார். கடைசியில் அவர் எதிர்பார்த்துக் காத்திருந்த மானியத் தொகை கிடைக்காது என்று அவருடைய நண்பர்கள் மூலம் அறிந்ததும் மிக்க ஏமாற்றத்துடன் பெர்முடாவிற்குச் செல்லாமலே 1731ல் லண்டன் திரும்பினார். அங்கேயே

இரண்டு ஆண்டுகள் தங்கி இரு நூல்களை வெளியிட்டார்.* சம யத்தை ஆதரித்து அவர் எழுதிய நூல் நாட்டில் ஒரு பரபரப்பை உண்டுபண்ணியது; மற்றைய நூல் சிலரால் ஏற்கப்பட்டாலும், பொதுவாகப் பெரிய இகழ்ச்சிக்கு உள்ளாயது.

1734-ஆம் ஆண்டு பார்க்லி திருச்சபைகளின் தலைவராய் (Bishop of Cloyne) அயர்லாந்துக்குத் திரும்பினர்; அங்கேயே தொடர்ந்து பதினெட்டு ஆண்டுகள் தங்கியிருந்தார். அக்காலத்தில் அவர் தம்முடைய தத்துவ ஆராய்ச்சியிலும், குடியானவர்களுடைய பொரு ளாதார நிலையை உயர்த்துவதிலும், அவ்வப்போது நூல்களையும் கட்டுரைகளையும் வெளியிடுவதிலும் ஈடுபட்டிருந்தார். பிராட்டஸ் டன்ட் பிரிவைச் சேர்ந்தவர் மட்டுமன்றி, கத்தோலிக்கப் பிரிவைச் சேர்ந்தவர்களுள் பலரும் அவரிடம் அன்பும் மதிப்பும் கொண்டிருந் தனர். மேலும், அவர், கத்தோலிக்கர்களைப் பல்கலைக்கழகத்தில் சேர்த்துக்கொள்ள வேண்டும் என்றும் வற்புறுத்தியுள்ளார்; 'குவெரிஸ்ட்' (Querist) என்னும் நூலில், நாட்டுப்பற்று முதலியவை களைப் பற்றிய ஆராயச்சிகளைத் தொடங்கியுள்ளார்.

ஒரு சமயம் அயர்லாந்தில் பஞ்சத்திலும் பிணியினுலும் பெரி தும் பரவியிருந்த துன்பத்தைத் துடைக்கும் பணியில் பார்க்லி ஈடுபட்டிருந்தார்; எனவே, இவற்றைப் போக்கும் வழிகளைக் கண்டுபிடிக்க முயன்ருர். உடற்பிணிகளுக்கெல்லாம் 'தார் நீர்' (Tar water) ஏற்றதென்பது அவர் ஆராய்ச்சியின் முடிவாகும். அவர் அமெரிக்காவில் இருந்த பொழுது குடியேறிய மக்கள் அம்மை நோயைத் தடுக்க அதனைப் பயன்படுத்தினர் என்பதை அறிந்திருந் தார். 1744ல் அவர் வெளியிட்ட 'ஸைரிஸ்' (Siris) என்னும் நூலில் 'தார்' (tar) எவ்வாறு நோய்களைப் போக்கும் இயல்புகளைப் பெற்றுள்ளது என்பதையும் அதனை நடைமுறையில் கையாளுவதற் கான குறிப்புகளையும், அடிப்படைத் தத்துவம், சமயம் பற்றிய

* 1. Alciphron, or the Minute philosopher.

2. The theory of Vision or Visual language vindicated and explained.

தம்முடைய முடிவான கருத்துகளையும் விளக்கியுள்ளார்.* எனவே, அந்நூலில் மருத்துவமும் சிறந்த தத்துவமும் சேர்ந்து விளங்கின. பின்னர் அவர் கருத்து அநுபூதித் துறையில் செல்வதையும் அந்நூல் ஓரளவு சுட்டிக் காட்டுகிறது.

பார்க்லியின் உடல் நலம் குறையத் தொடங்கவே, அவர் தம்முடைய முதுமைக் காலத்தைக் கழிக்க ஆக்ஸ்போர்டே சிறந்த இடமெனக் கருதி, பதவியிலிருந்து விலக முயன்றபோது இரண்டாம் ஜார்ஜ் மன்னர் அதற்கு இணங்கவில்லை. எனினும், அவர் பார்க்லி ஆக்ஸ்போர்டில் குடியேற இசைவு தந்தார். எனவே, பார்க்லி 1752-ஆம் ஆண்டு கிளாயினை விட்டு ஆக்ஸ்போர்டிற்குத் தம் இருப்பிடத்தை மாற்றிக்கொண்டார். சில மாதங்களுக்குப் பின்னர், 1753-ஆம் ஆண்டு,ஜனவரி, 11-ஆம் தேதி அமைதியுடன் உட்கார்ந்து கொண்டு தம் மனைவியார் 'முதல் காரிந்தியர்கள்' (First Corinthians) என்னும் நூலின் பதினைந்தாவது அதிகாரத்தைப் படித்துக் கொண்டிருப்பதைக் கேட்டவாறே, 'திடீரென யாதொரு முன்னறிவிப்போ நோயோ இன்றி' அவர் இறந்தார். ஆக்ஸ்போர்டில் உள்ள கோயில் ஒன்றில் (Cathedral of Christ Chruch) அவர் உடல் அடக்கம் செய்யப்பட்டது. சில ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர், போப்பு "பார்க்லி உலகிலுள்ள எல்லா நற்பண்புகளையும் பெற்றிருந்தார்," என்று புகழ்ந்துரைத்தார்.†

பார்க்லி இயற்றிய நூல்களில் முதன்மையானவை :

பார்வை பற்றிய புதுக்கொள்கை	:	An essay towards a new Theory of Vision
மனித அறிவின் அடிப்படைகளைப் பற்றிய கட்டுரை	:	A treatise concerning the principles of human knowledge
ஹைலாஸ், பிலோனஸ் என்பவர்களின் மூன்று உரையாடல்கள்	:	Three Dialogues between Hylas and Philonous
அல்சிபிரான்	:	Alciphron, or the Minute philosopher
குவெரிஸ்ட்	:	Querist
ஸைரிஸ்	:	Siris

* C. R. Morris ; *Locke, Berkeley, Hume*, pp. 63—64.

† C. R. Morris : *Locke, Berkeley, Hume*, p. 65.

நோக்கமும் முறையும்

(AIM AND METHOD)

பார்க்லி ஒரு திட்டமான பணியைத் தத்துவத்தில் வகுத்துக் கொண்டார். அவர் தம்முடைய காலத்தில் பரவியிருந்த சடக் கொள்கையைக் கண்டு பெரிதும் அதிர்ச்சியுற்று, அக்கொள்கை தவறு எனக் காட்டவும் பிரபஞ்சத்தைப்பற்றிய ஆன்மிக நோக்கை நிறுவவும் திட்டமிட்டார். இதன் விளைவாகவே அவருடைய தத்து வத் திட்டம் இரண்டு இயற்கையான பிரிவுகளாகியது: (1) எதிர் மறையானது (negative), இதில் அவர் சடப்பொருள் உண்மை யானதன்று என்று நிலைநாட்ட முயன்றார்; (2) உடன்பாட்டுப் பகுதி யில் (positive) அவர் கடவுளும் வரம்புள்ள ஆன்மாக்களுமே உள் ளன என்ற நோக்கை நிறுவ முயன்றார்.

இப்பணியை நிறைவேற்றுவதற்கு முன்னுரையாக, பார்க்லி, வெற்றுநிலைக் கருத்துகளைப் (abstract ideas) பற்றி விரிவாகப் பரவியுள்ள நம்பிக்கையை அகற்ற விரும்பினார். ஏனெனில், அவற் றைப்பற்றிய நம்பிக்கையே, ஒரு பொருளிலிருந்து அதனுடைய எல்லாப் பண்புகளையும் நீக்கிய பின்னரும் அதன் இருத்தலை உண்மையெனக் கொள்ளும்படி செய்கின்றது என்று அவர் நம்பி னார். மேலும் அவர் வெற்றுநிலைக் கருத்துகளின் ஏலாத்தன்மையை (invalidity) விளக்கி, அவற்றைப்பற்றிய நம்பிக்கையை அகற்றினால், சடக்கொள்கை, சடப்பொருளின் இருத்தலைப்பற்றிப் பறைசாற்ற இடமிராது என்றும் முடிவு கட்டினார்.

பார்க்லி தம்முடைய தத்துவத் திட்டத்தை அமைக்க ஒரு சில கருதுகோள்களை ஏற்றுக்கொண்டார். அவை பெரிதும் லாக் மேற்கொண்டவைகளை ஒத்திருக்கின்றன. அவையாவன: (1) சிந் திக்கின்ற தன்மை பெற்ற தான் இருப்பதுபற்றிய உறுதி; (2) ஒவ் வோர் எண்ணமும் ஏற்புடைமை உடையதா எனத் தீர்மானிக்க நுகர்ச்சியில் அது உண்மையானதா எனக் கண்டறிவது.

பார்க்லி, நம் உள்ளத்தில் வெற்றுநிலைக் கருத்துகள் உள்ளன என்னும் கருதுகோளையும் புறத்தே சட உலகம் உள்ளது என்னும் நம்பிக்கையையும் அடிப்படையான இரு தவறுகளாகக் கருதி,

அவற்றை மறுப்பதே தலையாய பணியாகக் கருதினர். மேலும், அவர் இவ்விரண்டுமே இறையில் கொள்கை, ஐயம், தத்துவப் பிணக்குகள் (philosophical discord) இவைகளுக்கு மூலமாக உள்ளன என்றும் கருதினர். இவ்விரு தவறுகளில் முதலாவது, மொழியைப் பயன்படுத்துவதால் எழுகின்றது. இரண்டாவது, சடம், பிறிதின் சார்பற்று இருக்கின்றது என்னும் கருதுகோளினல் விளைவதாகும். லாக் தம்முடைய தத்துவத்தில் கையாண்ட உளவியல் முறையையே பார்க்லியும் பின்பற்றினர். இருவரும் ஒரே வகையான சிக்கல்களை ஆராயத் தொடங்கினர்; ஒரேவகையான முறையைப் பின்பற்றினர். அவர்களுக்குள் வேற்றுமை எழுந்தது லாக்கைவிட மும்முரமாகப் பார்க்லி தம் கொள்கையின் விளைவுகளை ஏற்றுக்கொண்டதாலாகும்.*

வெற்றுநிலைக் கருத்துகளின் மறுப்பு
(REFUTATION OF ABSTRACT IDEAS)

பார்க்லி, தமக்கு முன்னிருந்த இக்காலத் தத்துவ அறிஞர்களைப் போலவே, கடந்த காலத்திய தவருன முற்கோள்களாகக் (presuppositions) கருதியவற்றை விலக்கும் வகையிலே தம்முடைய 'மனித அறிவு பற்றிய அடிப்படைகள்' என்னும் நூலைத் தொடங்குகின்ருர். லாக் 'உடன் பிறந்த எண்ணங்கள் உண்டு' என்னும் கொள்கையை மறுத்தார். பார்க்லி நுகர்ச்சிக் கொள்கையில் லாக்கைவிட ஒரு படி மிகுதியாகச் சென்று, வெற்றுநிலைக் கருத்துகளையும் மறுத்தார். லாக், இருக்கின்ற பொருள்கள் அனைத்தும் தனியன்களாகவே (Particulars) இருக்கின்றன என்று வற்புறுத்திய போதிலும் அவற்றை ஒன்றுடன் ஒன்று ஒப்பிடுவதன் மூலம் அவற்றின் பொதுவான பண்புகளைப் பிரித்துப் 'பரப்புடைமை', 'நிறம்', 'இயக்கம்', 'மனிதன்', 'விலங்கு' போன்ற பெயர்களை அளிக்க முடியும் என்றும் கருதினர். மேலும், அவர் தாங்கி (Substratum) பற்றி

* A. S. Woodburne: *The theory of knowledge from Locke to Kant*, p. 38.

நாம் நேர் முகமான நுகர்ச்சி பெறவில்லை என்றும், அதனுடைய உண்மையான இயல்பையோ அல்லது நாம் நுகர்ச்சியில் பெறு கின்ற எண்ணங்களுடன் அதற்கு உள்ள உறவையோ அறியவில்லை என்று ஏற்றுக் கொண்ட போதிலும், தாங்கியைப் பற்றிய வெற்று நிலைக் கருத்தை ஏற்றுக்கொண்டார். ஆனல், பார்க்லி நாம் அத் தகைய வெற்று நிலைக் கருத்தை ஒருபோதும் பெற முடியாது என் றும், அவை குறிப்பிடுவதாகக் கருதப்படுபவை வெறும் பெயர்களே யன்றி வேறென்றுமில்லை என்றும், அவற்றிற்கேற்ப உண்மையில் எதுவும் இல்லை என்றும் உரைத்தார்.

லாக் நம்முடைய எண்ணங்கள் பொதுமையானவை (universals) என்றும், அவை நாம் நுகர்ச்சியில் உண்மையானவை என்று கருது கின்ற தனிப்பட்ட பொருள்களைக் குறிப்பிடுகின்றன என்றும் எண்ணி னர். ஆனல், பொதுமையானவைகளை (universals) அவை நிகழும் சூழ்நிலையினின்றும் நீக்கிப்பார்த்தால், எளிதில் வெற்று நிலையடை கின்றன. இவ்வகையில் பொருளும் வெற்று நிலையை அடைகின்றது. வெற்று நிலைக்கருத்துகள் உண்டு என்னும் கொள்கை (Doctrine of Abstract ideas) உள்ளம் ஒரு பொருளில் சேர்ந்து உறையும் பண்பு களில் ஒன்றை மற்றவைகளினின்றும் பிரித்து அறியும் திறமை பெற்றுள்ளது என்றும், ஒரு பண்பு அதன் மற்ற வெளிப்பாடுகளி லிருந்து பிரித்து அறிய முடியும் என்றும் நம்புகின்றது.

நம் உள்ளம் வெற்று நிலைக்கருத்துகளை உருவாக்க முடியும் என்னும் அடிப்படையே, புறப்பொருள்கள் (வீடு, மலை, ஆறு போன்றவை) நம்முடைய புலன்களின் சார்பின்றி இயற்கையான அல்லது உண்மையான இருத்தல் உடையவை என்னும் கருத்திற்கு முதன்மையான காரணம். இந்த அடிப்படை உண்மையானதன்று. இதை பார்க்லி தாக்குவதுடன் இடைக்காலத்தில் பரவியிருந்த பெயருண்மைக் கொள்கையினரும் (Nominalism) அறிவைப் பற்றிக் காட்சிப்பொருள் கொள்கை தரும் விளக்கத்தை எதிர்ப்பவரும் (Opponents of the realistic theory of Knowledge) அடிக்கடி எழுப்பி அதே கேள்வியை வெற்று நிலைக் கருத்துகள் உள்ளனவா என்பதை எழுப்புகின்றர். அவருடைய முடிவு யாதெனில் எல்லா எண்ணங்களும் தனிப்பட்டவைகளே (Particluars) என்பதாம்.

பொருள்கள் தனிப்பட்டவைகளாகவே நம் புலன்களுக்கு அளிக்கப் படுகின்றன. அவை பல உறவு முறைகளோடு அளிக்கப்படுகின்றன. அவற்றில் ஒவ்வொன்றும் காட்சிப்பொருளை அல்லது நிகழ்ச்சியைக் குறிப்பிடுவதை நாம் உணரலாம். எடுத்துக்காட்டாக, வடிவம் எனப்படுவது அதனைப் பெற்றுள்ள பொருளிலேயே இருக்கிறதே யன்றி, அதினின்று பிரிந்து தனியாய் இல்லை. இயக்கமும் அவ் வாறே இயங்குகின்ற பொருளிலேயே அன்றித் தனியாக இருப்ப தில்லை.*

நாம் புலன்கள் வாயிலாக அறிந்த தனிப்பட்ட பொருள்களைப் பற்றி எண்ணங்களைக் கற்பனை செய்யவும் அல்லது நாமே பிரதி செய்துகொள்ளவும் பல்வேறு வகைகளில் பகுக்கவும் ஒன்று சேர்க்கவும் முடியும். ஆனால், நம் உள்ளத்தில் ஒரு முக்கோணத் தைப் பற்றிப் பொதுவாக, அதாவது 'சமப்பக்கமோ, இருசமப் பக்கமோ,அசமப்பக்கமோ' (equilateral, isoceles, scalene) இவற்றில் ஒன்றுமில்லாத முக்கோணமாக எண்ண முடியாது. முக்கோணத் தைப்பற்றி எண்ணும்போது அதன் பக்கங்களைப் பற்றியோ கோணங்களைப் பற்றியோ குறிப்பாக எண்ணமலிருக்கலாம் என்பது உண்மையே. ஆனால், பக்கங்களோ கோணங்களோ இல்லாத முக் கோணத்தைப் பற்றி எண்ண முடியும் என்பது இதனால் பெறப் படாது. அவ்வாறே நிறத்தைப்பற்றியும் வெற்று நிலைக்கருத்தைப் பெற முடியாது. நிறம் என்பது ஒரு பொருளின் பண்பாகும். வெற்று நிலைக்கருத்துக் கொள்கையைப் பின்பற்றுவோர், உள்ளம் இப்பண்பை மட்டும் மற்றப் பண்புகளாகிய பரப்புடைமை, உருவம் இயக்கம் போன்றவைகளிலிருந்து பிரித்தறியும்திறமைபெற்றுள்ளது என்று கருதினர். மேலும், நிறம் எப்போதும் ஒரு தனிப்பட்ட நிறத்தை (எடுத்துக்காட்டாக, பச்சை, மஞ்சள், நீலம் போன்றதைக் குறிப்பிட்ட போதிலும், உள்ளம் நிறத்தின் பல்வேறு வெளிப்பாடு களையும் விடுத்து, அவை யாவற்றிற்கும் பொதுவாகக் காணப்படு வதைப் பற்றுகின்றது, அதாவது, நீலம், பச்சை, மஞ்சள் போன்ற தனிப்பட்ட நிறங்களையல்லாமல் பொதுவாக நிறம் என்பதை அறி

* H. W. Dresser: *History of Modern Philosophy*, p. 96.

கின்றது என்றும் அவர்கள் முடிவு கட்டினர்கள். பார்க்லி இக்கருத்து களைக் கடுமையாகக் கண்டிப்பதுடன், நிறம் மற்றப் பண்புகளோடு கொண்டுள்ள உறவு முறையிலிருந்து தனியே பிரிக்கவோ அல்லது அதனுடைய பல்வேறு வெளிப்பாடுகளிலிருந்து பிரித்தறியவோ முடியாததெனக் கூறினர். மேலும், அவர் நம் உள்ளம் வெற்று நிலைக் கருத்துகள் பெற்றிருக்கும் தகுதி உடையது என்பது தவருன நம் பிக்கை என்று நுகர்ச்சியை ஆராய்ந்து முடிவு செய்தார்.

உள்ளம் வெற்றுநிலைக் கருத்துகள் பெற்றிருக்கும் தகுதியை உடையது என்பதைப் பார்க்லி மறுத்த போதிலும், அவர் நம் உள்ளம் பொதுவான கருத்துகளை (general ideas) உருவாக்க முடியும் என்று நம்புகிருர்; அதாவது, வெற்று நிலையாயிராது காட்சிப் பொருளைச் சுட்டுவதாயிருப்பினும், பொதுவாக இருக்கக் கூடிய கருத்துகளை உள்ளம் உருவாக்க முடியும் என்று நம்புகிருர். ஒரு தனிப்பட்ட எண்ணம் (particular idea), அதே வகையைச்சேர்ந்த மற்றத் தனிப்பட்ட எண்ணங்களைக் குறிப்பிடும்போது பொதுவான தாகக் கருதப்படுகின்றது. ஒரே வகையைச் சேர்ந்த தனிப்பட்ட எண்ணங்களுக்கு நாம் ஒரே பெயர் அல்லது அடையாளத்தைப் பயன்படுத்துகின்ருேம். அதன்பொருட்டே நாம் வெற்று நிலைக் கருத்துகள் உண்டு என்னும் முடிவுக்கு வருகிருேம். ஆனல், இது தவருகும். ஒரு வடிவக் கணித அறிஞர், தனிப்பட்ட வடிவம் ஒன்றை, எடுத்துக்காட்டாக ஒரு முக்கோணத்தைப் பயன்படுத்தி எல்லா முக்கோணங்களின் பொதுப் பண்புகளையும் விளக்குவது போல, ஒரு பொது எண்ணம் என்பது தனிப்பட்ட எண்ணந்தான். ஆனல், இது தன்னையொத்த பிற எண்ணங்களைச் சுட்டக்கூடிய பொதுமை வாய்ந்துளது.

எனவே,பார்க்லி எண்ணங்கள் யாவும் காட்சிப் பொருளுண்மை பெற்றவை என்றே கருதினர். ஒரு பொது எண்ணம் பலதனிப்பட்ட எண்ணங்களால் ஆக்கப்பட்டதேயாகும். எனவே, முக்கோணத் தைப் பற்றிய எண்ணம் பல வகையான முக்கோணங்களைக் குறிப் பிடுகின்றது. நம்முடைய சிந்தனையில் வெற்று நிலைக் கருத்து களைத் தவிர்க்க முடியும். தனிப்பட்டவைகளுக்குப் புறம்பாகப் பொதுமையானது என்பதற்குப் பொருளில்லை. மொழியும் தனிப்

பட்டவைகளின் உறவு முறையோடு கருதும் குறிகளின் (Signs) தொடர்ச்சியேயாகும். உள்பொருளை வெற்றுநிலையானதாகப் பிரதி செய்யச் சொற்களைப் பயன்படுத்துவதனாலேயே பல இடர்ப்பாடுகள் எழுகின்றன. அதன் விளைவாக நாம் பெயர்களுக்குக் கட்டுண்டு கிடக்கும் நிலை ஏற்படுகின்றது. பொருள்களைப் பற்றி முறையாக விளக்கும்பொருட்டு பார்க்லி சொற்கள் உண்டாக்கும் "திரையையும் பனிப்படலத்தையும்" நீக்க முயன்றார்.

உள்ளம் இல்லாத உலகைப் பற்றிய எண்ணம் (the idea of a world without a mind), அதாவது ஓர் உண்மையான சட உலகம், அத்தகைய வெற்று நிலைக்கருத்தாகும். அதில் நாம் நம்புலன்களால் அறியக்கூடிய பொருள்களை நம்முடைய காட்சியிலிருந்து பிரிப்பதுடன் சடம் நம் புலன்களால் அறியப்படாமல் இருப்பதாகக் கருதுகிறோம். இது நிகழக் கூடியதன்று; நிகழ்வதுமன்று. ஒரு பொருளைப் பற்றிய புலனுணர்ச்சி இராமல் அதனைப் பார்க்கவோ தொடவோ முடியாது. இவ்வாறே புலப்பொருள்களைப் புலன்களினின்றும் நீக்கி எண்ணவும் முடியாது.

சடப்பொருள் உலகம் (எதிர்மறைப் பகுதி)

(WORLD OF BODIES—NEGATIVE PART)

பார்க்லி வெற்றுநிலைக் கருத்துகளைப் பற்றிய நம்பிக்கையை மறுத்ததுடன் அதனைப் பயன்படுத்தியே நாம் சட்டத்தைப் பற்றியும் அத்தகைய கருத்தைப் பெற முடியாதென்று அறிவித்தார்.

லாக் வெற்றுநிலைக் கருத்துகளை நாம் பெறுகின்றோம் என்றும், சடப்பொருளைப் பற்றிய அத்தகைய கருத்தைப் பெற்றுள்ளோம் என்றும், சட உலகம் உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்கின்றது என்றும் நம்பினர்.

பார்க்லிக்கு, லாக்கின் தத்துவத்தில் சடப்பொருளைப் பற்றிய கருத்து, ஆய்வுக்கு உட்படுத்தாது ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட கொள்கை என்று சுட்டிக்காட்டுவது எளிதாகவே இருந்தது. தத்துவ அறிஞர்கள் சடப்பொருளை எப்பொழுதும் உண்மையான

தென்று, ஆய்வுக்குட்படுத்தாமலே, ஏற்றுக்கொண்டனர். அதற்குப் பெரிதும் காரணமாய் இருந்தது, பண்புகளைத் தாங்கி நிற்க அடி நிலையாக நிலையானதும் தன்னிறைவானதுமான ஒரு பொருள் இருக்கவேண்டும் என்னும் அரிஸ்டாட்டிலின் அளவை இயல் கருத் தாகும்* லாக் இக்கருத்தினை ஏற்றுக்கொண்டார். எனினும், பொருளின் உண்மையான இயல்பைப்பற்றி ஒன்றும் தெரியவில்லை என்றும், பொருளைப்பற்றி அவர் சொல்லக்கூடியது அது "என்ன என்று எனக்குத் தெரியாத ஏதோ ஒன்று" ('Something I know not what') அதாவது, அது 'தெரியாத ஏதோ ஒன்று' (unknown somewhat); அவ்வளவேதான்" என்ற முடிவுக்கு வந்தார். பார்க்லி, இந்த முடிவுக்கு நுகர்ச்சியில் சான்று உளதா என்று ஆராய முற்பட்டார்.

மனித அறிவால் அறியப்படும் பொருள்கள் நம்முடைய புலன் களில் பதிவாக்கப்படுகின்றன; அல்லது உள்ளத்தின் வல்லுணர்ச்சி களையும் செயல்களையும் கவனிப்பதன் மூலம் காணப்படுகின்றன; அல்லது, கடைசியாக, நினைவு, கற்பனை இவற்றின் உதவியால் உருவாக்கப்படும் எண்ணங்கள் என்று இவ்வகைகளில் பார்க்லி கருதினர். இத்தகைய விளக்கத்தில் பார்க்லியின் கருத்து லாக்கி னுடைய கருத்தோடு இசைவுகொண்டுள்ளதைக் காண்கிறோம்.

இவ்வெண்ணங்களை நாம் பாகுபாடு செய்யவும் சேர்க்கவும் அல்லது பிரதி செய்யவும் முடிகின்றது. எண்ணங்கள் இருப்ப துடன், அவற்றை அறிகின்ற அல்லது காண்கின்ற ஒன்றும் உள் ளது. அது, இயற்றிநிலை, கற்பனை, நினைவு கொள்ளல் போன்ற பல்வேறு செயல்களை நிகழ்த்துகின்றது. காண்கின்றதும் செயற் படுத்துகின்றதுமே உள்ளம், ஆவி, ஆன்மா, நான்,—என்பவை யாகும். அது நம் எண்ணங்களிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டது. மேலும், அது எண்ணங்களின் உறைவிடமாயுள்ளது; அல்லது அதன் மூலமாகவே எண்ணங்கள் அறியப்படுகின்றன. ஏனெனில், ஓர் எண்ணத்தின் இருத்தல் அது அறியப்படுவதையே சார்ந்திருக் கின்றது.

* C. R. Morris: *Locke, Berkeley, Hume*, p. 74.

எனவே, உள்ளம் இல்லையேல், சிந்தனையோ, அல்லது வல்லுணர்ச்சிகளோ, அல்லது கற்பனையில் உருவாகும் எண்ணங்களோ இருக்க முடியாது. அவை யாவும் உள்ளத்திலேயே நிகழ்கின்றன. அவற்றின் இருத்தல் உள்ளத்தில் காணப்படுவதையோ அல்லது அறியப்படுவதையோ சார்ந்தே உள்ளது. இக்கருத்தையே பார்க்லி புலனுணர்ச்சிகளைப் பற்றிய உண்மைக்கும் பொருத்தமானது என்று கருதி அதனை முறையாக விளக்க முற்பட்டார்.

புறப்பொருள்களைப்பற்றி நாம் புலனுணர்ச்சிகள் பெறுகின்றோம். எடுத்துக்காட்டாக, ஓர் ஆப்பிள்பழத்தைப்பற்றி எண்ணிப் பார்ப்போம். அது நிறம், சுவை, நாற்றம், உருவம் முதலிய பண்புகளால் ஆக்கப்பெற்றது. நம் உள்ளத்தைப் பொறுத்தவரை, அது உள்ளத்தால் அறியப்படும் பல பண்புகளின் தொகுப்பேயாகும். அப்பண்புகளுக்கு அடிநிலையான ஒரு பொருளைப்பற்றி நாம் அறியவில்லை. எனவே, பொருளைப்பற்றிய பல்வேறு புலனுணர்ச்சிகள் அல்லது புலன்களில் பதிவாகின்ற எண்ணங்கள், எவ்வகையில் இணைக்கப்பட்டு அல்லது சேர்க்கப்பட்டிருப்பினும், அவை யாவும் அறியும் தன்மை பெற்ற ஓர் உள்ளத்தில் அன்றி வேறெங்கும் இருக்கமுடியாது. நாம் பொருள்களைப்பற்றி அறிந்துள்ளன அல்லது அறியக்கூடியன அனைத்தும் புலன்கள் மூலமாகவே அறியப்படுகின்றன. அவ்வாறு அறியப்படுபவை புலன்களால் உணரப்படும் பண்புகளின் தொகுதிகளேயாகும்; அவற்றிற்கு மேலாகப் பொருள்களில் ஏதாவது இருப்பின், நாம் அதனை அறிய முடியாது. இவ்வுண்மை நாம் புலனால் அறியக்கூடிய பொருள்களின் இருத்தலைக் குறிப்பிடும் போது 'இருத்தல்' என்ற சொல் தெளிவாகின்றது.

'நான் எழுதுவதற்குப் பயன்படுத்தும் மேஜை இருக்கின்றது என்று கூறும்போது, நான் அதனைக் காணவும், தொட்டு உணரவும் முடியும் என்று கருதுகின்றேன். நான் எழுதிக்கொண்டிருந்த அறையைவிட்டு வெளியேறிய பின்னும் அது இருக்கின்றது என்று கூறும்போது, நான் அந்த அறையில் இருந்தால் அதனைக் காணமுடியும்; அல்லது (அங்கு உள்ள) வேறு ஓர் உள்ளம் அதனை (இப்பொழுது) காண்கின்றது என்று கருதுகின்றேன். அங்கு நாற்றம் இருந்தது என்னும்போது அது நுகரப்பட்டது; ஒலியாய் இருப்பின்

கேட்கப்பட்டது; நிறம் அல்லது உருவமாயிருப்பின் காணப்பட்டது அல்லது தொடு உணர்ச்சியால் அறியப்பட்டது என்றே கருதப்படு கின்றது—இவற்றையும் இன்ன பிறவற்றையும் போன்ற கூற்று களையும் இவ்வாறுதான் நான் உணர்ந்துகொள்ள முடியும்.' எந்த உள்ளத்தினாலும் அறியப்படாத போதும், பொருள்கள் உள்ளன என்று கூறுவது சரியாகவே புரிந்துகொள்ள முடியாததாகும். ஒரு பொருள், இருக்கின்றது (உள்ளது) என்பது, அது காணப்படு கின்றது, உள்ளத்தில் உள்ளது என்றே உணரப்படும்—"உள்ளது என்பது நுகரப்படுவது" (To exist means to be perceived, to be in the mind-Esse est percipi). எனவே, உள்ளம் இல்லையேல். பொருள்கள் உள்ளனவாகக் கூற முடியாது. உள்ளம் இன்றிச் சடப்பொருள்கள் இல்லை. அவற்றின் இருத்தல் தன்மை அவை நுகரப்படுதல் அல்லது அறியப்படுதலையே சார்ந்துள்ளது. (Their being consists in their being percived or known). மேலும், அவை என்னால் நுகர்ந்தறியப்படாத வரை அல்லது அவை என் உள்ளத் தில் அல்லது படைக்கப்பட்ட வேறு ஆன்மாவின் உள்ளத்தில் இல்லாத வரை அவை இருத்தல் தன்மை பெற்றிருக்கவில்லை; அல் லது அவை என்றுமுள்ள ஓர் ஆன்மாவின் (அதாவது கடவுளின்) உள்ளத்தில் இருக்கின்றன. எனவே, உள்ளம் இல்லாமல் சடம் மட்டும் உள்ளது என்பது ஒரு முரணாகும்.* சிந்தனையற்ற பொருள் கள் அவற்றைப்பற்றிச் சிந்திக்கின்ற உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக் கின்றன என்று கூறுவது பொருளற்ற கூற்றாகும். இக்கொள்கை, நாம் ஒரு பௌதிகப் பொருளை அறியும்போது நம் உள்ளத்தில் அப்பொருளின் பண்புகளைப் பற்றிய பல தனிநிலை எண்ணங்கள் அல்லது அவற்றின் சேர்க்கையைத் தவிர வேறொன்றுமில்லை என்று நம் அகக்காட்சி தெரிவிக்கின்றது என்னும் கருத்தையே அடிநிலை யாகக் கொண்டுள்ளது. இதனையே கையாண்டு பார்க்லி, நம் அறிவு புலன்களால் அறியப்படும் பண்புகளின் உணர்வினாலேயே ஆக்கப்பட்டது என்று மெய்ப்பித்தார். இக்கொள்கை அகநிலைக் கருத்துக்கொள்கை (subjective idealism) என வழங்கப்படுகிறது.

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 338.

இக்கொள்கையை மேலும் விரிவாக்கினால், 'தானே உள்பொருள் என்னும் கொள்கை' (solipsism) எழ வழியுண்டு.

பார்க்லி, பொருள்களைப்பற்றிய தம் கருத்திற்கேற்ப, பொருளின் பண்புகளை முதல்நிலை, வழிநிலைப் பண்புகள் என்று லாக் பாகுபாடு செய்ததையும் மறுத்தார். லாக், 'ஒரு பொருளின் நிறம் சுவை போன்ற பண்புகள் நம்மால் அறியப்படுவதன் மூலமாகவே யன்றித் தாமாகவே பொருளில் இருப்புடையன அல்ல. அவை நம் உள்ளத்தில் தோன்றுபவை; நம் புலன்களைச் சார்ந்தே உள்ளவை' என்றும், அவற்றை வழிநிலைப் பண்புகள் என்றும் வழங்கினர். ஆனால், பரப்புடைமை, உருவம், இயக்கம் போன்றவை பொருள்களிலேயே நம்முடைய புலன்களின் சார்பற்று இருப்பவை, பொருள்களிலேயே உள்ளார்ந்திருப்பவை என்றும், அவற்றை முதல்நிலைப் பண்புகள் என்றும் அவர் வழங்கினர். இவ்வாறு லாக் பண்புகளைப் பிரித்தாரேனும், அவைகளுக்கிடையே உள்ள உறவு முறையை—ஒரு முதல்நிலைப் பண்பிற்கும் வழிநிலைப் பண்பிற்கும் அல்லது ஒரு வழிநிலைப் பண்பிற்கும் மற்றொரு வழிநிலைப் பண்பிற்கும்—நாம் அறிய முடியவில்லை என்று அறிவித்தார்.

ஆனால் பார்க்லி, பண்புகளை லாக் இருவகைகளாகப் பிரித்துப் பிறகு அவற்றின் உறவு முறைகளை அறிய முடியாமல் தவித்ததன் காரணம் அவர் செய்த பாகுபாடே என்று கருதி, முதல் நிலை, வழிநிலைப் பண்புகள் என்னும் பாகுபாடுகள் தேவை இல்லாதன என்று குறிப்பிட்டுத் தம் முடிபை மெய்ப்பிக்கும்பொருட்டுப் பல காரணங்களையும் கூறினர். முதல்நிலைப் பண்புகளும் வழிநிலைப் பண்புகளைப் போலவே நம்முடைய புலன்களைச் சார்ந்தே உள்ளன. ஒரு பொருளின் முதல் நிலைப் பண்பு, எடுத்துக்காட்டாக, பரப்புடைமை, அதனுடைய நிறத்தை (வழிநிலைப் பண்பு) அறிவதைப்போலவே புலன்கள் வாயிலாகவே அறியப்படுகின்றது. முதல் நிலை, வழி நிலையாகிய இரு வகைப் பண்புகளும் நம் புலன்களைச் சார்ந்தும், நம் உள்ளத்தில் புலனுணர்ச்சிகளாகவும் உள்ளன. எனவே, எல்லாப் பண்புகளும் ஒரே அளவில் உண்மையானவை அல்லது எண்ணங்களாலானவை என்றே கருதவேண்டியிருக்கின்றது. (All sensitive qualities are equally real or equally ideal.)

முதல்நிலைப் பண்புகளும் வழிநிலைப் பண்புகளும் பிரிக்க முடியாத வகையில் ஒன்று சேர்ந்தே உள்ளன. நாம் ஒரு பொருளின் வழிநிலைப் பண்புகளை நீக்கி முதல்நிலைப் பண்புகளை மட்டும் காண முடியாது; நிறம், சுவை போன்ற வழிநிலைப் பண்புகளை நீக்கி வெறும்பரப்புடைமையை மட்டிலும் காண இயலாது. அவ்வாறே உருவம் என்பதனைத் தனியாகக் காண முடியாது. அதனை ஒரு பொருளின் உருவமாகவே உணர முடியும். உருவம் பெற்றுள்ள பொருளை நிறத்தோடன்றி உணர முடியாது. உருவமுள்ள இடமெல்லாம் நிறமும் சேர்ந்தே இருக்கின்றது. மேலும், வழிநிலைப் பண்புகள் மூலமாகவே நாம் முதல்நிலைப் பண்புகளை அறிகின்றோம். வழிநிலைப் பண்புகள் அகநிலையானவை (subjective) என்று மெய்ப்பிக்கக் கூறும் காரணங்களே, முதல் நிலைப்பண்புகளும் அத்தன்மையைப் பெற்றுள்ளன என்று மெய்ப்பிக்கவும் பொருந்துவனவாகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, வெப்பமும் தட்பமும் (heat and cold) உள்ளத்தின் நிலைகளே அன்றிப் பொருள்களின் தன்மைகள் அல்ல. மேலும், அவை உடல் சார்ந்த பொருள்களிலிருந்துகொண்டு அவற்றைச் செயற்படுத்துவதாகவும் கருத முடியாது. ஏனெனில், ஒரே பொருள் ஒருவர் கைக்கு வெப்பமாகவும் மற்றொருவருக்கு வெதுவெதுப்பாகவும் தோன்றலாம். இவ்வாறு பார்த்தால், இம்முறையைக்கொண்டே பரப்புடைமை, உருவம் போன்ற பண்புகளும் பொருள்களிலே உள்ள பண்புகள் அல்ல; அவைகளும் உள்ளத்தைச் சார்ந்தவையே என்று கூற முடியும். ஒருவர் காட்சிக்கே பல கோணங்களிலிருந்து பார்ப்பதாலும் வேறொரு தன்மை வாய்ந்த கண்ணை உடைய பிறரொருவருக்கே ஒரே இடத்திலும் பொருள்கள் வெவ்வேறாகத் தோன்றுகின்றன எனின், முதல் நிலைப் பண்புகளும் உருவத்தைச் சேர்ந்த நிலையான பண்புகளின் பிரதிகளாயிருக்க முடியாது. எனவே, பரப்புடைமை, உருவம்போன்ற பண்புகளும் அகநிலையானவை; உள்ளத்தைச் சார்ந்தவையே.

இவ்வாறு பார்க்லி, தத்துவ அறிஞர்கள் பண்புகளை முதல் நிலை வழிநிலைப் பண்புகள் என்று பிரிப்பது தவறானது என்றும், அவற்றுள் ஒன்றைக்காட்டிலும் மற்றொன்றிற்கு மிகுதியான அளவில் ஏற்புடைமை உள்ளதாகக் கருதுவது பொருத்தமற்றது என்றும்

குறிப்பிட்டார். முதல் நிலைப் பண்புகள் வழிநிலைப் பண்புகளைக் காட்டிலும் ஏற்புடைமை மிகுந்தவையெனக் கூற முடியாது; ஏனெனில், இரு வகைப் பண்புகளும் எப்போதும் உள்ளத்தைச் சார்ந்தே உள்ளன.

பார்க்லி பண்புகளைப்பற்றி மேற்கொண்ட கொள்கையை எதிர்க்கும் வகையில், 'சடத்தின் அடிப்படையாக உள்ளவை பண்புகள் அல்ல; ஆனால் அவற்றிற்கு அடிநிலையாக உள்ள தாங்கி (substratum) அல்லது பொருள் (substance)' என்றும், 'வேண்டுமானால் பண்புகளை மட்டிலும் அகநிலை எண்ணங்களாகக் கருதலாம். அவற்றிற்கு ஆதாரமாக இருக்கின்ற அடிநிலையை நீக்கிவிட முடியாது,' என்றும் கூறலாம். இதற்கும் பார்க்லி விடையளித்தார். பண்புகளை எண்ணங்களாகக் கருதினால், அவை அறியும் தன்மையற்ற பொருளில் பொருந்தி இருக்க முடியாது. பொருளைப்பற்றி, லாக் முன்னமே, அது குறைபாடுடையதும் எதிர்மறையானதும் உண்மையல்லாததுமான எண்ணம் (purely negative and unreal idea) என்று முடிவு கட்டியுள்ளார். "பண்புகளைத் தாங்க 'எனக்குத் தெரியாத ஏதோ ஒன்று' உளது என்று கூறுவது உலகத்தைத் தாங்குவது ஓர் ஆமை என்னும் இந்தியக் கதையை ஒத்துளது."*

மேலும், பண்புகளைத் தாங்குவதற்காகத் தாங்கி (substratum) இருக்க வேண்டுமென்று கருதினாலும், பார்க்லி அதனையும் ஒரு வெற்றுநிலை (abstraction) என்றே கூறுகின்றார். 'சடப்பொருள்' (material substance) என்னும் சொற்களுக்குப் பொருள் இல்லை. சடப்பொருள் இருக்க முடியுமானால் அதனை நாம் எவ்வாறு அறிய முடியும்? மேலும், நம்முடைய எண்ணங்கள் அல்லது புலனுணர்ச்சிகள் அல்லது புலனால் அறியப்படும் பொருள்கள் இவையனைத்தும் செயலாற்ற முடியாதவை (inactive); தாமாகவே இவைகளால் ஒன்றும் செய்ய முடியாது. எனவே, பரப்புடைமை, உருவம், இயக்

* "It is a 'something we know not what' quite on a par with the unknown support of the mythical tortoise, which for the Indian thinker holds up the world." (A. K. Rogers: *A Students' History of Philosophy*, p. 353)

கம் போன்றவை எண்ணங்களாதலின், இவைகளே புலனுணர்ச்சிகளுக்குக் காரணமாய் இருக்க முடியாதவை (Extension, figure, motion all of which are ideas, cannot be the cause of sensations). "எனினும், அறிவுக்கு முற்றிலும் ஒவ்வாத 'மூடமான அறிவற்ற ஏதோ ஒன்று' (a 'stupid, thoughtless somewhat') உளது என நம்புவது விருப்பு, வெறுப்புகளின் ஆற்றலுக்கு மிகச் சிறந்த எடுத்துக்காட்டாய் இருக்கின்றது. இத்தகைய மனநிலை வருந்தத்தக்கது. இதில் நம்பிக்கை கொள்வது, இறைவரின் திருவருளுக்குத் திரையிட்டு, அதினின்றும் விலகி நிற்பதோடு, திருவருளையும் உலக நடவடிக்கைகளுக்கு அப்பாற்பட்டதாக்கிவிடுகிறது."*

மேலும், சடப்பொருளைப்பற்றிய நம்பிக்கையைத் தேவையற்றதென விளக்குகையில் பார்க்லி, "தத்துவ அறிஞர்கள் அறிவுக்குத் தடையாய் உள்ளன என்று கூறிய தொல்லைகள் அவர்களே உண்டாக்கிக்கொண்டவை. இந்நிலை புழுதியைக் கிளப்பிவிட்டுக் கண் தெரியவில்லை என்று கூறுவதை ஒக்கும்,"† என்று உரைக்கின்றார்.

ஆன்ம உலகம் (உடன்பாட்டுப் பகுதி)

(WORLD OF SPIRITS—POSITIVE PART)

பார்க்லி சடப்பொருள் உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்க முடியாதது என்றும், அவ்வாறு இருக்குமாயின், நாம் அதனை அறிய முடியாது என்றும் விளக்கிய பின்னர், நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள் அல்லது உள்ளத்தில் உள்ள எண்ணங்களின் காரணத்தைப்

* Berkeley: *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, Sections 68, 75, 80.

†"Upon the whole, I am inclined to think that the far greater part, if not all, of those difficulties which have hitherto amused philosophers, and blocked up the way to knowledge, are entirely owing to ourselves—that we have first raised a dust, and then complain we cannot see."

Berkeley: *A treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Introduction—Section, 3.

பற்றியும் புலனுணர்ச்சிகளில் காணப்படும் கட்டாயப்போக்கு (necessity), இயைந்த பொருத்தம் (orderly coherence) இவற்றைப் பற்றியும் தம்முடைய தத்துவத் திட்டத்தின் உடன்பாட்டுப் பகுதியில் (positive or constructive) ஆராய முற்பட்டார்.

நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள் அல்லது எண்ணங்களுக்குக் காரணம் இருந்தே தீரவேண்டும். அது சடத்தன்மையுள்ள பொருளாக இருக்கமுடியாது. ஏனெனில், அத்தகைய பொருள் ஒன்றும் இல்லை. எனவே, அது உடல் சார்பற்றதும் செயலாற்றுவதுமான பொருள் அல்லது ஆன்மாவாக இருக்க வேண்டும். அது எண்ணங்களைப்போலன்றி ஒரு பொருளாக உளது. அதுவே எண்ணங்களைத் தாங்குவதாக அல்லது அறிவதாக உள்ளதானல் அதனையும் ஓர் எண்ணமாகக் கருதமுடியாது. "தன் நனவு நிலையில் என் இருத்தலை உடனடியாகவும் உறுதியாகவும் நான் அறிகின்றேன். இந்த நம்பிக்கையை வேறெதனாலும் தவிர்க்க முடியாது. இதிலிருந்து நாம் மற்ற எண்ணங்களைப்போலவே ஆன்மாவும் ஓர் எண்ணம் என்னும் முடிவுக்கு வருவது சரியன்று. ஏனெனில், எண்ணங்களை அறியும் ஒன்ருகவே என்னை நான் காண்கின்றேன். எனவே, எண்ணங்களை அறியும் ஒன்றை அவ்வெண்ணங்களில் ஒன்றென அவற்றுடன் இணைக்கக் கூடாது. (அதாவது அறியும் ஒன்றை அறியப்படுவதுடன் இணைக்கக் கூடாது.)" ஆன்மா பாகுபாடற்றதும் செயலாற்றுவதுமான ஒன்ருகும். அது எண்ணங்களை அறியும்பொழுது புரிந்துகொள்ளல் (understanding) என்றும், எண்ணங்களை உண்டாக்கும் பொழுது அல்லது வேறு வகைகளில் அவற்றைப்பற்றிச் செயலாற்றும்போது இயற்றிநிலை (will) என்றும் வழங்கப்படுகின்றது. ஆன்மா அல்லது ஆவி பற்றிய எண்ணத்தை நாம் பெற முடியாது; ஏனெனில், எல்லா எண்ணங்களும் செயப்பாட்டு முறையிலும் செயலற்றும் இருக்கின்றன. எனவே, நாம் செயலாற்றும் ஒன்றைப்பற்றிய எண்ணம் அல்லது பிம்பம் அல்லது அதைப்போன்றதையே பெற முடியாது. நாம் பெறுகின்ற எண்ணங்கள் அனைத்தும் செயலற்றும் ஆன்மாவில் அடங்கியுமுள்ளன. ஆனல், எண்ணங்களை அறிகின்றதும் நினைவிலிருத்துகின்றதுமான வகையில் ஆன்மா செயலாற்றுவதாக உள்ளது. எண்ணம் என்பது

முழுவதுமே செயப்பாட்டு முறையிலும் ஆன்மா என்பது செயலின் முழுத்தன்மையிலும் இருப்பவையாதலால், ஆன்மாவைப்பற்றிய எண்ணம் என்பது முரண்பாடாகும். இரவு பகலுடன் எவ்வளவு மாறுபட்டுள்ளதோ, அவ்வாறே எண்ணமும் ஆன்மாவினின்றும் மாறுபட்டுள்ளது. நாம் ஆன்மாவை அதன் உண்மையான நிலையில் காண முடியவில்லை; ஆனால், அது இயற்றும் விளைவுகளைக் காண்கின்றோம். எனினும், நாம் ஆன்மா அல்லது ஆவியைப்பற்றியும், உள்ளத்தின் இயற்றிநிலை, விருப்பு வெறுப்புப் போன்ற செயல்களைப் பற்றியும் வழக்கமாகப் புரிந்துகொள்ளுகின்ற வகையில் 'உன்னத்தை'*ப் பெற்றுள்ளோம். நம்முடைய புரிந்துகொள்ளும் திறமைக்கு உணர்ச்சியில்லை; புலன்களுக்கு அறியும் தன்மை இல்லை. ஆகையால், மற்ற ஆன்மா அல்லது ஆவிகளைப்பற்றிய புலனுணர்ச்சித் தன்மையுள்ள எண்ணம் (sensuous idea) பெற முடியாது. அவைகளைப்பற்றியும் நாம் 'உன்னம்' (notion) என்பதனைப் பெறுகின்றோம். நாம் மற்ற ஆன்மாக்களைக் காண்பதற்குப் பதிலாக அவற்றின் செயல்களைக் காண்கின்றோம். அதிலிருந்து அவைகளும் நம்மைப்போன்ற ஆன்மாக்களே என்னும் முடிவுக்கு உந்தப்படுகின்றோம். ஆனால், நம்முடைய உள்ளத்தைப்பற்றி உடனடியாகத் தன்னுணர்வின் மூலம் அறிகின்றோம்.

நம்முடைய எண்ணங்களைப்பற்றி ஆராயும்போது, சில எண்ணங்களை நாம் விரும்பும்போது உண்டாக்க முடியும் என்பதை அறிகின்றோம். நம் உள்ளம் செயலாற்றுவதுடன், நம் சிந்தனைகளும் உள்ளத்தின் ஆற்றலுக்கு உட்பட்டே இருக்கின்றன. இத்தகைய எண்ணங்கள் கற்பனையில் எழுபவையாகும். ஆனால், நம் புலனுணர்ச்சிகள் நம் ஆற்றலுக்கு உட்பட்டவையல்ல. என் கண்களைத் திறக்கின்றேன். நான் பார்க்கலாமா அல்லது வேண்டாவா என்பதும், எந்தப்பொருள்கள் என்னுடைய பார்வைக்குத் தோற்ற

* 'நோஷன்' (notion) என்பதற்கு ஈடாக 'உன்னம்' என்னும் சொல் தந்துள்ளோம். பார்க்லி நோஷன் (notion) என்னும் சொல்லைக் கையாண்டுள்ளார். இது 'ஐடியா' (idea) என்பதினின்றும் எவ்வாறு மாறுபட்டுள்ளது என்பதுபற்றி விளக்கம் இல்லை என்று குறைகூறப்படுகின்றது. விவரம்; திறனாய்வுப் பகுதியில் பார்க்க.

மளிக்க வேண்டும் என்பதும் நானே தீர்மானிக்க முடியாதவை யாகும். என்னுடைய புலன்களில் பதிவாகின்ற எண்ணங்கள் என்னுடைய இயற்றி நிலையால் படைக்கப்பட்டவையல்ல. எனவே, வேறு ஏதோ ஓர் இயற்றிநிலை அல்லது ஆன்மா (ஆவி) அவற்றை உண்டாக்குகின்றது. அத்தகைய எண்ணங்கள் புலன்களில் ஏற் படும் எண்ணங்களாகும் (ideas of sensation). இவ்வெண்ணங்கள் கற்பனையில் எழும் எண்ணங்களைவிட உறுதியாகவும், திறனுகவும் (lively) தெளிவாகவும் உள்ளன. மேலும், இவை மாருத்தன்மை யுடனும் முறையாகவும் (order), இயைந்த பொருத்தத்தோடும் தோன்றுவதுடன் ஒழுங்கற்ற முறையில் எழாமல் தொடர்பாக எழு கின்றன. புலனுணர்ச்சிகள் பல்வேருகவும் முறையாகவும் உள்ளன வாதலால், அவற்றைப் படைக்கின்ற ஒன்று எல்லையற்ற திறமையும் பேரறிவும் பெற்றதாக இருக்கவேண்டும். கற்பனையில் எழும் எண் ணங்கள் (ideas of imagination) நாமாகவே உண்டாக்குபவை; புலன் களில் எழுகின்ற எண்ணங்கள் (ideas of sensation) கடவுளால் உண் டாக்கப்பட்டவையாகும். இறைவரால் உண்டாக்கப்பட்ட தொடர் புள்ள எண்ணங்களின் முழுமையை 'இயற்கை' என்று கூறுகிருேம். இவ்வெண்ணங்களின் இடையீடில்லா ஒழுங்குப் போக்கை 'இயற்கை நியதிகள்' என்கிருேம்.

கடவுள் சில எண்ணங்களை முறையாக எழுப்புகின்ருர். அவர், உணவைப்பற்றிய எண்ணத்தை ஊட்டத்தைப்பற்றிய எண்ணத் துடனும்; உறக்கத்தைப்பற்றிய எண்ணத்தை இளைப்பாறுதல் பற்றிய எண்ணத்துடனும்; தீயைப்பற்றிக் கண்களாலறியப்படும் புலனுணர்ச்சியை உடலினுல் வெப்பத்தைப்பற்றி அறியப்படும் உணர்ச்சியோடும் இணைத்திருக்கின்ருர். இத்தகைய ஒழுங்கு முறை புலனுணர்ச்சிகளில் இருப்பது நம் செயல்களை ஒழுங்குபடுத் தவும் வாழ்க்கையைப் பயனுள்ளதாக்கவும் உதவுகின்றது. இந்த ஒழுங்குமுறையைச் சிலர், எண்ணங்களே மற்ற எண்ணங்களை உண் டாக்குவதாகவும் (ideas cause each other), தீ வெப்பத்தை உண் டாக்குகின்றது என்றும், உறக்கம் இளைப்பாறுதல் அளிக்கின்றது என்றும் தவருக நம்புகின்றனர். கடவுள் தம்முடைய ஆற்றலினுல் ஒரு புலனுணர்ச்சி மற்ருெரு புலனுணர்ச்சிக்குக் குறியாகவும், நாம்

விரும்பினால், ஒத்தியங்கும் மற்றப் புலனுணர்ச்சிகளை அல்லது தொடர்ந்து எழும் மற்றப் புலனுணர்ச்சிகளைப் பெறுகின்றவகையி லும் அமைத்துள்ளார்.* "எண்ணங்களின் உறவு காரண காரிய உறவைக் குறிப்பிடவில்லை. அது ஒரு குறியாகத் தான் குறிப்பிடும் பொருளை உணர்த்துகின்றது." † எடுத்துக்காட்டாகத் தீயைப்பற் றிய எண்ணத்தைக் குறியாகக் (sign) கருதினால் வெப்பம் என் பதே குறிப்பிடப்பட்ட பொருளாகிறது. இதனைக் 'குறிக் கொள்கை' (sign theory) என்று சிலர் வழங்குகின்றனர்.

புலன்களில் கடவுளால் பதிவு செய்யப்படும் எண்ணங்கள் உண்மையான பொருள்கள் என வழங்கப்படுகின்றன. நம் கற் பனையில் நம்மால் எழுப்பப்படும் எண்ணங்கள் ஒழுங்கு முறை, தெளிவு, உறுதி முதலியவற்றை மேற்கூறப்பட்ட எண்ணங்களைக் காட்டிலும் குறைந்த அளவில் பெற்றிருப்பதால் பிரதிசெய்யப்படும் பொருள்களைப் பற்றிய எண்ணங்கள் அல்லது பிம்பங்கள் என இவை பொருத்தமாக வழங்கப்படுகின்றன. புலன்களில் பதிவா கின்ற எண்ணங்கள் உண்மையான பொருள்கள் அல்லது உண் மையிலேயே இருப்பவை. ஆனால், அவை உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்கின்றன; அல்லது உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்கின்ற மூல மாதிரிகளை ஒத்திருக்கின்றன என்பதை ஏற்க முடியாது. ஏனெ னில், புலனுணர்ச்சி அல்லது எண்ணம் அறியப்படுவதனாலேயே அது இருப்பதாகக் கருதப்படுகின்றது. மேலும், புலன்களால் அறி யப்படும் பொருள்களின் மூலத்தைக் கருதும் போது, அப்பொருள் கள் புறத்தே உள்ளனவாக வழங்கப்படுகின்றன. அவை உள் ளத்தினாலேயே உண்டாக்கப்படாமல் அவற்றை அறிகின்ற ஆன் மாவினின்று வேறுபட்ட ஆவியினால் பதிப்பிக்கப்படுகின்றன.

---

*F. Thilly: A *History of Philosphy*, pp. 340-341.

† That by Divine power, one sensation is made to serve as a sign that we may, if we wish, get other concurrent sensations or that other sensations are about to follow. "The connection of ideas does not imply the relation of cause and effect, but only a mark of sign with the thing signified." A. K. Rogers: *A Students' History of Philosophy*, p. 358 and Berkeley: *Treatise*, Sections, 65, 31, 32.

தடைகளுக்கு விடை

(OBJECTIONS ANSWERED)

பார்க்லி தமது கொள்கையை விளக்கிய பின்னர் அதற்கு எதிராக எழக்கூடிய தடைகளுக்கு விடையளிக்க முற்பட்டார்.

சடப்பொருள் உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்க முடியாதென் பது உண்மையானல், ஞாயிறு, திங்கள், விண் மீன்கள், வீடுகள், மலைகள், ஆறுகள், மரங்கள் போன்றவை உண்மையில் இருக்கின் றனவா, அல்லது அவை விந்தைக் கற்பனை அல்லது கற்பனையில் எழும் திரிபுக் காட்சிகளா? பார்க்லி, அவை இருக்கின்றன வென்று ஏற்றுக்கொள்ளுகின்ருர். கடவுள் அவற்றைப்பற்றிய புலனுணர்ச்சி களை ஒழுங்காகவும் பொருத்தமான முறையிலும் எழுப்புகின்ருர் என்ற வகையில் அவை உண்மையான பொருள்களேயாகும். அவ் வாறே சடப்பொருளும், பரப்புடைமை, திண்மை, நிறை போன்ற பண்புகளின் தொகுப்பு என்று கருதப்பட்டால் அதனையும் உண்மை யானதென ஏற்றுக்கொள்ளலாம்; ஆனல், பொருள் என்பது உள் ளத்தின் சார்பின்றிப் பண்புகளைத் தாங்குவதாகக் கருதப்பட்டால், அத்தகைய ஒன்று கற்பனையிலும் எழ முடியாததாகும்.

'அஃது உண்மையாயின், நாம் எண்ணங்களையே உண்பதாக வும் அருந்துவதாகவும் உடுத்துவதாகவும் பொருள்படவில்லையா?' என்னும் கேள்வி எழுகின்றது. பார்க்லி அதற்கு, "நாம் உடனடி யாகப் புலன்களால் அறியப்படும் பொருள்களையே அவ்வாறு பயன்படுத்துகின்ருேம். அவை புலன்களால் அறியப்படாமலோ அல்லது உள்ளத்தின் சார்பின்றியோ இருக்க முடியாதவை. எனவே, அவற்றை 'எண்ணங்கள்' என்பதைவிட, 'பொருள்கள்' ('things') என வழங்குவது பொருத்தமானதாகும்," என்று கூறு கின்ருர்.

அடுத்த தடை, "உண்மையான தீக்கும் தீயைப்பற்றிய எண்ணத்திற்கும்; தான் தீயினல் சுடப்பட்டதாகக் கனவு காண் பது அல்லது கற்பனை செய்வதற்கும், உண்மையிலேயே தீயினல் சுடப்படுவதற்கும் பெரிதளவு வேறுபாடு இருக்கின்றது," என்ப

தாகும். பார்க்லி முன்னம் கூறிய அதே மாதிரியான விடையை இந்தத் தடைக்கும் அளிக்கின்றார். உண்மையான வலி கற்பனையினால் எழும் வலியிலிருந்து வேறானது என்பது ஒவ்வொருவரும் ஏற்றுக்கொள்வதேயாகும் அவை இரண்டுமே உள்ளத்திலேயே இருப்பவை என்பது பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டதேயாகும். உண்மையான நெருப்பு, உண்மையான வலி இவற்றைப் பற்றிய எண்ணங்கள் இயற்கை விதிகளுக்கேற்பக் கடவுளால் உண்டாக்கப்பட்டவையாதலால், அவற்றின் விளைவுகளும் முறையே தொடங்குகின்றன. ஆனால், நம்முடைய முயற்சியாலும் கற்பனையாலும் எழும் எண்ணங்கள் (voluntary and imaginary ideas) மேற்கூறப்பட்ட வகையினின்று முற்றிலும் வேறானவை. எனவே, டாக்டர் ஜான்ஸன் (Dr. Samuel Johnson) தம் காலால் ஒரு கல்லை உதைத்துவிட்டு வலியேற்பட்ட தனால் அந்தக் கல் உண்மையிலேயே இருக்கின்ற ஒன்று என்று வாதாடியது பார்க்லியின் கொள்கையை மறுப்பதாயில்லை. ஜான்ஸன், பார்க்லியின் கருத்தைச்சரியாக உணரவில்லை என்பதே இதனால் புலப்படுகின்றது.*

அடுத்த தடை, "பொருள்கள் நமக்குப் புறம்பாகப் பல கல் தொலைவில் இருக்க, அவை நம்முள் எழும் எண்ணங்களைப்போல அவ்வளவு அண்மையில் உள்ளனவெனக் கொள்வது பொருத்தமற்றது," என்பதாகும். பார்க்லி இதற்குத் தம்முடைய 'பார்வை பற்றிய புதுக்கொள்கை' (Essay towards a New Theory of Vision) என்னும் நூலில் விடையளிக்கின்றார். இடத்தைப்பற்றிய புலக்காட்சிக்கு உளவியற்பாங்கான விளக்கத்தை முதன்முறையாக அதில் அளித்துள்ளார். பார்க்லி, தொலைவு (distance), அல்லது புறத்தன்மை (outness) உடனடியாகப் பார்வையால் அறியப்படவோ, அல்லது கோடுகளாலும் கோணங்களாலும் உணரப்படவோ, அல்லது தீர்மானிக்கப்படவோ, அல்லது அதனுடன் கட்டாய உறவுகொண்ட வேறொன்றின் உதவியினால் அறியப்படவோ இல்லை என்று கருதுகின்றார். பார்வையால் பெறப்படும் எண்ணங்கள் அல்லது பார்வையால் எழும் புலனுணர்ச்சிகளே (Ideas of

* W. K. Wright : A History of Modern Philosophy, p. 183.

sight or visual sensations), தொடு உணர்ச்சியால் எழும் எண்ணங்களையும் இடப் பெயர்ச்சியினால் எழும் எண்ணங்களையும் (ideas of touch and ideas of locomotion) குறிப்பிடுகின்றன. ஒரு பொருள் தெளிவற்றும் சிறியதாகவும் தோன்றுமாகில், அப்பொருள் நெடுந்தொலைவில் உள்ளது என்பதையும் நாம் அதைத் தெளிவாகவும் பெரிதாகவும் காண நெடுந்தொலைவு நடக்கவேண்டும் என்பதையும் நம்முடைய நுகர்ச்சி கற்பிக்கின்றது. எனவே, காட்சி, தொடு உணர்ச்சி பற்றிய எண்ணங்கள் நம் உள்ளத்திலும் கடவுள் உள்ளிட்ட பிற ஆன்மாக்களின் உள்ளங்களிலுமே உள. கடவுளே இவற்றை நமக்குத் தருகிறார்.

பார்க்லியின் கருத்துப்படி "பொருள்கள் ஒவ்வொரு கணமும் அழிக்கப்பட்டுப் பின்னர்ப் புதியனவாகப் படைக்கப்படுகின்றன," என்பது வேறொரு தடையாகும். 'நான் கண்களை மூடிக்கொள்ளும் போது என் பார்வையின் எல்லைக்குள் இருக்கும் பொருள்கள் அனைத்தும் மறைந்துவிடுகின்றன. ஆனால், நான் என் கண்களைத் திறக்கும்போது அவை மீண்டும் தோன்றுகின்றன எனக் கொள்ளலாமா?' எனின், பார்க்லி இந்தத் தடைக்குப் பின்வருமாறு பதிலளிக்கின்றார்: நான் கண்களை மூடிக்கொண்டால் பொருள்கள் மற்றவர்களால் (மற்ற உள்ளங்களால்) காணப்படுகின்றன. புற உலகத்தில் காணப்படும் பொருள்கள் யாவும் (உண்மையில் இவை எண்ணங்களே) கடவுளின் உள்ளத்தில் தொடர்ந்து காணப்படுகின்றன. உண்மையான உலகம் மற்றவர்களுடைய தத்துவத்தில் புறநிலை பெற்றுள்ள அளவு, பார்க்லியின் தத்துவத்திலும் பெற்றுள்ளது. பொருள்களும் இவ்வாறே காணக்கூடிய பண்புகளாலானவை. ஆனால், மற்றவர்கள், பண்புகள் சடத்தில் உள்ளார்ந்துள்ளவை என்று கருதுகின்றார்கள்; பார்க்லி அவை ஆன்மப் பொருள் அல்லது உள்ளத்தில் உள்ளார்ந்துள்ளன என்றே முடிவு செய்கின்றார். பார்க்லி, நடைமுறை வாழ்க்கையைப் பொறுத்தவரை பொருள்கள் அனைத்தும் உண்மையானவை என்றே எண்ணினார்.*

---

* "When Bishop Berkeley said 'there was no matter' and proved it—'t' was no matter what he said"—Byron.

'பரப்புடைமையும் உருவமும் உள்ளத்தில் மட்டும் இருப்பன வாகக் கருதினுல், அப்பொழுது உள்ளமே பரப்புடைமையும் உருவ மும் பெற்றுள்ளதாகிவிடுமன்ருே ?' என்னும் பிறிதொரு தடை எழுகிறது. லாக்கும் பௌதிக அறிஞர்களும், சிவப்பு நீலம்போன்ற நிறங்கள் உள்ளத்தில் இருக்கின்றனவெனினும் உள்ளமே நிறத் துடன் இருக்கவில்லை என்று கருதுவது போல, பார்க்லியும் பரப் புடைமையும் உருவமும் உள்ளத்தில் **எண்ணங்களாகவே** இருக் கின்றன என்றும் அவை உள்ளத்தின் பண்புகளாய் இருக்கவில்லை என்றும் விடையளிக்கின்ருர்.

'பார்க்லியின் கருத்துக் கொள்கை (idealism) சடத்தைப்பற்றிய கொள்கையை ('கார்பஸ்குலர் தத்துவம்' corpuscular philosophy) மறுப்பதாக இல்லையா?' என்பது அடுத்த தடையாகும். பார்க்லி அக்கொள்கையின் உதவி இல்லாமலே எல்லா நிகழ்ச்சிகளேயும் விளக்க முடியும் என்று விடையளிக்கின்ருர். மேலும், சடம் எவ் வாறு ஆன்மாவைத் தொழிற்படுத்துகிறது என்ருே, அல்லது ஆன்மாவில் எண்ணங்களை உண்டாக்குகிறது என்ருே, உண்மை யிலேயே யாரும் அறியவில்லை. அத்துடன், இயற்கைத் தத்துவ அறிஞர்கள் பொருள்களை (things) உடல் சார்ந்த பொருள்களால் விளக்காமல், உருவம், இயக்கம் போன்ற பண்புகளால் விளக்கு கின்றனர். இவை யாவும் எண்ணங்களேயாதலாலும், எண்ணங் கள் செயலற்றனவாக (passive) இருப்பதாலும் அவை வேறெதற் கும் காரணமாக இருக்க முடியாதவையாகும்.

பார்க்லியின் கொள்கைக்கு ஏற்ப, தீ வெப்பத்தை உண்டாக்கு கின்றது என்பதற்குப் பதிலாக, ஓர் ஆன்மா அவ்வாறு செய்கிறது என்று கூறுவது முட்டாள்தனமாக இல்லையா? பார்க்லி அதற்கு

A History of Modern Philosophy, p. 184.

பிஷப் பார்க்லி '(சடப்) பொருளில்லை என்று கூறினுல் அவர் கூற்றைப் பொருட்படுத்த வேண்டா' என்று நகைச்சுவையுடன் சிலேடையாகக் கவிஞர் பைரன் சொன்னது இன்பம் பயப்பதாக உளது. ஆங்கிலச் சொல் லாகிய 'மாட்டர்' (matter) என்பது இரு பொருளில் வருவதைப் போலவே தமிழ்ச் சொல்லாகிய 'பொருள்' என்பதும் இருபொருளில் வருவது மேலும் இன்பந் தருவதாகும்.

"இத்தகைய செய்திகளைப் பொறுத்தவரையில் நாம் புலவர்களைப் போல எண்ண வேண்டும்; பாமரரைப்போலப் பேச வேண்டும்," ('In such things we ought to think with the learned and speak with the vulgar') என்று விடை பகருகின்றார். கோப்பர்நிக்கஸ் (Copernicus) கொள்கையை ஏற்றுக்கொள்பவர்கள் இப்பொழுதும் 'ஞாயிறு எழுகின்றது' என்றே கூறுகின்றனர். அவ்வாறே உலகோர் அனைவரும் சடத்தை உண்மையானதென்று நம்புகின்றனர். எனவே, அவர் அனைவரும் தவறிழைக்கின்றனரா? ஆனால் அவர் அனைவரும் அதனை உண்மையிலேயே நம்புகின்றனரா? அதனை நம்புவது ஒரு முரணாகும். உண்மை யாதெனில், சடத்தைப்பற்றி மனிதர் சரிவரச் சிந்திக்கவில்லை (speculative opinion) என்பதே யாகும். மேலும், பொதுவாக ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது என்பதை அதற்குச் சான்றாகக் கருத முடியாது. மக்கள் தங்களுடைய புலனுணர்ச்சிகள் உள்ளத்தின் சார்பின்றியும் உள்ளமில்லாமலும் இருக்க முடியும் என்றும் கருதினார்கள். தாங்களே அவற்றிற்குக் காரணமாக இல்லாததனாலேயே அவ்வாறு கருதலானார்கள். அதில் ஒரு முரண் இருப்பதைப்பற்றி அவர்கள் சிந்திக்கவே இல்லை. பண்புகள் உள்ளத்தின் சார்பின்றியே இருப்பதாக எண்ணியதால், சிந்தனையற்ற பொருள் ஒன்று தேவையானதென்று அவர்கள் கருதினார்கள். பின்னர் வழிநிலைப் பண்புகளுக்கு உள்ளத்திற்குப் புறம்பாக (extra-mental) இருத்தல் தன்மை இல்லையென்பதை ஏற்றுக்கொண்டார்கள். எனினும், முதல் நிலைப் பண்புகளும் உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்க முடியாதென்று உணரும் போது, பொருள் (substance) தேவையில்லாத ஒன்றாகிறது.

அடுத்தபடியாக, நம்மால் அறியப்படாத ஒரு பொருள் இருக்கலாம். ஒரு பிறவிக் குருடன் எவ்வாறு நிறத்தை அறிய முடியாதோ, அவ்வாறே, நம்மால் அறிய முடியாத பண்புகளைப் பெற்றதாகவும் அப்பொருள் இருக்கலாம் என்று சொன்னால், அறியப்படாத பண்புகளின் அறியப்படாத தாங்கி (அடிநிலை) (unknown support of unknown qualities)யைப்பற்றி, அது என்ன, ஏன் என்று கேள்விகளை எழுப்பிப் பூசலிடுவது எத்தகைய நன்மை பயக்கும்? மேலும், அத்தகைய பண்புகளை அறிய ஒரு புதிய புலன்

(sense) பெறுவோமானால், முன்னம் குறிப்பிட்ட இடர்ப்பாடுகள் அனைத்தும் மீண்டும் தோன்றும். சடம் என்பது அறியப்படாத ஒன்று (unknown somewhat) என்று வரையறுத்துக் கூறினால், அது பொருள் அல்லது பண்பு, ஆன்மா அல்லது எண்ணம் இவற்றுள் எதுவுமன்று. அது செயலற்றது; சிந்தனையற்றது; வகுக்க முடியாதது; அசைக்க முடியாதது; பரப்புடைமையற்றது; இடத்தில் இல்லாதது என்று இவ்வாறெல்லாம் கூறுவோமானால், அப்பொழுது அது இல்பொருள் போன்றதாகும். ஆகையால், இல்பொருளிலிருந்து வேறுபடுத்த, இருத்தல், தனிப் பண்புடைமை (quiddity), உருப்படியாகும் தன்மை (entity) போன்றவைகளை அளித்தால், அப்பொழுது அது புரிந்துகொள்ள முடியாத சொல் விளையாட்டாகவே முடிகின்றது.*

இருமைக் கொள்கை, இறையில் கொள்கை, ஐயக் கொள்கை ஆகியவற்றின் மறுப்பு

(REFUTATION OF DUALISM, ATHEISM AND SCEPTICISM)

பார்க்லி வகுத்த திட்டத்தின் அடிப்படைக் கருத்துகளை மீண்டும் நினைவு கூர்ந்து, பின்னர் அதனால் ஏற்பட்ட நன்மைகளைப் பார்ப்போம். புலன்களில் பதிவாக்கப்படும் எண்ணங்கள் உண்மையான பொருள்கள்; அல்லது அவை உண்மையிலேயே இருப்பவை ஆகும். ஆனால், அவை, அவற்றை அறிகின்ற உள்ளமின்றி இருக்க முடியாதவை; மேலும், அவை உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்கின்ற மூல மாதிரிகளின் சாயல்களும் அல்ல. அவை, உள்ளத்திலிருந்தே உண்டாக்கப்படாததனாலும் அவற்றை அறிகின்ற ஆன்மாவிலிருந்து வேறுபட்ட ஓர் ஆன்மாவினால் பதிவாக்கப்படுவதனாலும் அவற்றைப் (எண்ணங்களை) புறச்சார்புடையவை என வழங்கலாம். நான் கண்களை மூடிக்கொண்ட போதும் பொருள்கள் இருக்கின்றன. ஆனால், அவை வேறோர் உள்ளத்தால் அறியப்பட வேண்டும். இவ்

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, pp. 341-342.

வாறு புலனால் அறியப்படும் பொருள்கள் உள்ளமின்றி (உள்ளத்தின் சார்பின்றி) இருக்கின்றன என்று கூறலாம்.

ஆன்மாக்கள் செயலாற்றும் தன்மையுடைய, பகுக்க முடியாத பொருள்களாகும். எண்ணங்கள் செயலற்றவை; நிலையற்றவை; தாமாகவே பிறிதின் சார்பின்றி இருக்க முடியாதவை; ஆன்மப் பொருள்களால் தாங்கப்படுபவை அல்லது உள்ளங்களில் அல்லது ஆன்மப் பொருள்களில் உள்ளவையாகும். நம்முடைய இருத்தலை நாம் உள் உணர்ச்சியால் (inner feeling) அல்லது ஆழ்ந்து எண்ணலால் உணருகின்றோம்; மற்ற ஆன்மாக்களைப்பற்றி அறிவின் மூலம் அறிகின்றோம். நம்முடைய உள்ளங்கள், ஆன்மாக்கள், செயலாற்றுபவைகளாயவை பற்றி (of our own minds, spirits and active beings whereof) நாம் சிறிதளவு அறிவு அல்லது **உன்னம்** (notion) நம் உள்ளத்தில் பெறுவதாகக் கூறலாம். ஆனால், அவற்றைப்பற்றிச் சரியானபடி நாம் எண்ணங்களைப் பெற்றிருக்கவில்லை.

நாம், பொருள்களுக்கிடையே அல்லது எண்ணங்களுக்கிடையே உள்ள உறவுகளைப்பற்றி 'உன்னம்' (notion) பெற்றிருக்கின்றோம். அவ்வளவு முறைகள், உறவுபடுத்தப்பட்ட எண்ணங்கள் அல்லது பொருள்களிலிருந்து வேறுபட்டவையாகும். எண்ணங்கள், ஆன்மாக்கள், உறவுகள் இவை அனைத்தும் தத்தமக்குரிய வகையில் மனித அறிவுக்குட்பட்டவையெனினும், எண்ணம் (idea) என்னும் சொல்லை நாம் அறியும் அனைத்துக்கும் பயன்படுத்துவது சரியன்று என்று பார்க்லி கூறுகிறார்.

இனி, பார்க்லியின் திட்டத்தினால் விளையும் பல நன்மைகளைப் பற்றி ஆராய்வோம்: முதலாவதாக, அவர் மக்கள் குழப்பமுறவும் தங்கள் காலத்தை வீணாகக் கழிக்கவும் காரணமாய் இருந்த பல்வேறு சிக்கலான கேள்விகளைத் தத்துவத்திலிருந்து விலக்கினார். "உடல் சார்ந்த பொருள்களால் சிந்திக்க முடியுமா?" "சடம் எவ்வாறு ஆன்மாக்களைத் தொழிற்படுத்துகின்றது?" என்பன போன்றவைகளும், மற்றும் இடம் (space) உண்மையான இருத்தலைப் பெற்றுள்ளது என்று ஏற்றுக்கொள்வதால் எழும் சிக்கல்கள் இவை யாவும் பொருளற்றவை என அவரால் விலக்கப்பட்டன. மேலும், இதைக்காட்டிலும் இன்றியமையாத விளைவு ஒன்றுளது.

111 395

அது சமயத்தைப் பற்றியதாகும். தத்துவத்தில் பார்க்லியின் நோக்கம் சமயத்தைப்பற்றிய நாட்டமே கொண்டுள்ளது. அவர் தம்முடைய சடமில் கொள்கையை (immaterialism) அறியொணாக் கொள்கைக்கும் இறையில் கொள்கைக்கும் எதிரான வலிமை மிக்க ஒரு கருவியாகவே கருதினர். மேலும், அது ஐயக் கொள்கையின் அடிப்படையையே அகற்றுகின்றது என்றும் முடிவு கட்டினர்.

பார்க்லியின் அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கை மனித அறிவை எண்ணங்கள், ஆன்மாக்கள் இவற்றைப்பற்றிய அறிவே என்னும் நிலைக்குக் கொண்டுவருகின்றது. அது, நாம் புரிந்துகொள்ளக் கூடிய பொருள்கள் அல்லது உள்ளத்திலுள்ள பொருள்களும் (intelligible objects or objects in the mind), உள்ளத்திற்குப் புறத்தேயுள்ள உண்மையான பொருள்களும் (real objects without the mind) பற்றிய இருமைக் கொள்கையை நீக்குகின்றது. இந்த இருமைக் கொள்கையே ஐயக்கொள்கைக்கு இன்றியமையாத காரணமாகும். ஏனெனில், நாம் அறிகின்ற பொருள்கள் நம்மால் அறியப்படாத பொருள்களுடன் ஒத்திருக்கின்றன என்று எவ்வாறு கூற முடியும்? நீளம், இயக்கம், பரப்புடைமை போன்ற பண்புகள் உள்ளத்திற்குப் புறம்பாக உள்ள பொருள்களைச் சார்ந்தனவாகக் கருதினல், நாம் உண்மையான பண்புகளையல்லாமல் வெறுந்தோற்றங்களையே காண்பவராவோம். அதன் விளைவாக ஐயக்கொள்கை எழுகிறது. மேலும், நாம் புலன்களையும் நம்பமுடியாது போகிறது. ஆகையால், இத்தகைய ஐயப்பாடுகள் அனைத்தையும் தம்கொள்கை நீக்குவதாகவே பார்க்லி எண்ணினர்.

சடம் உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்கின்றது என்னும் அடிப்படையே இறையில் கொள்கைக்குக் காரணமாகும். அதனை விடுத்தால் பல இடர்ப்பாடுகள் நீங்கும். தானே இருக்கின்றதும் முட்டாள்தனமானதும் சிந்தனையற்றதுமான பொருளை (self - existent, stupid, unthinking substance) எல்லாப் பொருள்களுக்கும் காரணமாகவும் மூலமாகவும் கருதுவது, பொருள்களின் அமைப்பிலிருந்து தன்னுரிமை, நுண்ணறிவு, திட்டம் (design) முதலியவற்றை நாம் நீக்குவதாகும். சடத்தைப்பற்றிய நம்பிக்கையை அகற்றினல் எபிக்யூரியஸ், ஹாப்ஸ் முதலியோரின் கொள்கைகள் மங்கி மறைந்து

RV5
N62.2

போகின்றன. உருவ வணக்கமும் (idolatry) பொருளற்றதாகி விடும். ஏனெனில், புலன்களால் அறியப்படுகின்ற பொருள்கள் நம்முடைய உள்ளத்திலெழும் பல்வேறு புலனுணர்ச்சிகளேயாதலால், நாம் நம்முடைய எண்ணங்களையே வீழ்ந்து வணங்குவதாகும். சடப்பொருள் என்பதனை மறுத்து, உடல் எனப்படுவது பொது மக்கள் கூறுவதுபோல உடனடியாகப் பார்த்துத் தொடக்கூடியது என்று கொண்டால், உயிர்த்தெழுதற்குக் (resurrection) கூறப்படும் தடைகள் பொருளற்றவையாகின்றன.

இறையில் கொள்கைக்கு மற்றொரு காரணம் வெற்றுநிலைக் கருத்துகளைப்பற்றிய நம்பிக்கையாகும். காலம், இடம், இயக்கம் முதலியவற்றைத் தனிப்பட்டவைகளாக அல்லது பருப்பொருளாகவே அறிகின்றோம். ஆனால், அடிப்படைத் தத்துவ அறிஞர்கள் அவற்றைச் சாதாரண மனிதர் அறிய முடியாத வெற்றுநிலைகளாக்கிவிடுகின்றார்கள்.*

ஐயக் கொள்கையினர் இயற்கைத் தத்துவத்தில் திளைக்கின்றனர். பொருள்களின் உண்மையான அகப்பண்புகளையும் உறுப்பமைப்புப் பற்றியும் நாம் அறியவில்லை என்று அவர்கள் கூறுகின்றார்கள். மேலும், ஒவ்வொரு பொருளிலும் நம்மால் அளவிட அல்லது அறிய முடியாத ஏதோ ஒன்று இருக்கின்றது என்றும் சிலர் கருதினர். ஆனால், பார்க்லி, நாம் அறியக்கூடியனவாகப் பண்புகளோ உட்சாரமோ எதுவும் பொருள்களில் இல்லை என்றே கருதினர். எனவே, பொருள்களின் தோற்றங்களை அல்லது நிறம் ஒலி போன்ற பண்புகளை உருவம், இயக்கம், நிறை போன்ற பண்புகளால் விளக்க முயல்வது வீணான உழைப்பாகும். அவர், 'ஆன்மாவைத் (spirit) தவிர வேறெந்த நிமித்த காரணமும் இல்லை; இயக்கம் போன்ற மற்றுமுள்ள எல்லா எண்ணங்களும் முற்றிலும் செயலற்றவையாகும்,' என்று முடிவு செய்தார்.

மேலும், நாம் தோற்றங்களையேயன்றிப் பொருள்களின் உண்மையான பண்புகளையும் அறியவில்லை. ஒரு பொருளின் பரப்புடைமை, இயக்கம், உருவம் இவற்றின் உண்மையானது, முழுமை

---

* F. Thilly : A History of *Philosophy*, p. 343.

யானதுமான நிலையை நாம் அறிய முடியாது. பொருள்கள் நம்முடைய புலன்களுடன் கொண்டுள்ள உறவை மட்டிலுமே அறிகின்றோம். நாம் காண்பவை, கேட்பவை, உணர்பவை அனைத்தும் திரிபுடையவை களே. இவ்வாறெல்லாம் எழும் ஐயப்பாடுகள் நாம் பொருள்களை யும் எண்ணங்களையும் வேறுபடுத்துவதால் தவிர்க்க முடியாதவை யாகின்றன.

பார்க்லி, சடம் உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்கின்ற பொருள் என்பதை மறுப்பதன் மூலம் பல சிக்கல்களை - 'உடல் சார்ந்த பொருள் சிந்திக்கும் பண்பு பெற்றுள்ளதா ? சடம் எல்லையற்ற பகுப்பிற்குட்பட்டதா?' என்பன போன்றவைகளை —தவிர்க்கலாம் என்றும்,தம்முடைய தத்துவத் திட்டமே ஐயக்கொள்கையை வெல்ல முடியும் என்றும் துணிவாகக் கூறினர். நாம் பண்டைய திட்டங்களைப் போலவே, பொருள் (substance) உள்ளத்தின் சார்பின்றி உள்ளது என்றும் நம்முடைய எண்ணங்கள் அதனுடைய பிம்பங்கள் என்றும் எண்ணினல், ஐயக் கொள்கை தவிர்க்க முடியாததாகும் என்று பார்க்லி குறிப்பிடுகின்ருர்.

பிரபஞ்ச இயல்
(COSMOLOGY)

இயற்கை தானகவே விளக்கமுடையதன்று. ஆகையால், பார்க்லி "பொருள்களனைத்தையும் உறவுபடுத்துகின்றதும் இயக்கு கின்றதும் நன்மையானதெனத் தனக்குத் தோன்றுவதை விதிப்படி இயக்குகின்றதுமான உடல் சார்பற்ற ஒன்றை" இயற்கையில் ஊடுருவிக் காண்கின்ருர். மேலும், அவர் எல்லாப் பொருள்களும் நன்மையின்பொருட்டே உள்ளன என்னும் முடிவைக் கடைப் பிடிக்கின்ருர். "அறிவு விளக்குகின்றது; அன்பு உறவுபடுத்து கின்றது (சேர்க்கின்றது); மேலான நன்மை அனைவரையும் ஈர்க் கின்றது." ("Intellect enlightens, love connects and the sovereign good attracts all") அதன்பொருட்டுப் பார்க்லியின் கொள்கையை அனைத்திறைக் கொள்கையாகக் கருதமுடியாது. ஆனல். அது உறுப்

புள்ள உயிருளியில் காணப்படும் உறவு முறையைப் போன்றதைக் கொண்டதும், பரமான்மாவும் எல்லையுற்ற ஆன்மாக்களும் அடங்கியுள்ளதுமான ஒரு பன்மைக் கொள்கையாகும். அந்தப் பரமான்மா எல்லையுற்ற ஆன்மாக்களுக்கும் பிரபஞ்சத்திற்கும் அடிநிலையாய் உள்ளது எனினும், அது இந்த ஆன்ம சமூகத்தினேடும் இதன் சூழ்நிலையோடும் ஒருமைப்பாடுடையதாகக் கருத முடியாது. இந்த உயிருளி உறவு முறை (organic relationship) லைப்னிட்ஸின் மொனடுக் கொள்கையை நினைவுபடுத்துகின்றது. (ஆனல், பார்க்லியின் கொள்கைப்படி லைப்னிட்ஸின் மொனடுகள் இங்கே ஒன்றையொன்று செயற்படுத்தும் ஆன்மாக்கள் ஆகின்றன.* லைப்னிட்ஸைப்போலவே, பார்க்லியும் ஆன்மிக வாழ்க்கை பற்றிய விளக்கத்தில் இறையியல் கொள்கையையும் அடிப்படைத் தத்துவத்தையும் இணைக்கின்ற நோக்கத்தோடு கிறித்தவ மதத்தையும் சேர்த்துக்கொள்ளுகிருர்; இயற்கைத் தத்துவத்தில் பார்க்லி பொறியியல் கொள்கைக்குப் பதிலாக நோக்கக் கொள்கையையே விரும்புகின்ருர். ஏனெனில், முன்னது நிகழ்ச்சிகளின் நியதியைக் கண்டறிந்தாலும் அவற்றின் நிமித்த காரணம், இறுதிக் காரணம் ஆகிவயற்றை அறிவதில்லை.

பார்க்லி தம்முடைய தத்துவத்தின் முதன்மையான நோக்கமாகக் கொண்டது, தத்துவ வரலாற்றில் அவர் லைப்னிட்ஸினுடைய இடத்திற்கு ஒத்த நிலையுடையவர் என்று கூற இடந்தருகிறது. இருவரும் ஆன்மிகப் பன்மைக் கொள்கையைக் கடைப்பிடிக்கின்றனர். இருவரும் இயற்கையைப் பற்றிய வெறும்பொறித் தன்மையான நோக்கைக் கடந்து, தம் சிந்தனையைச் செலுத்த முயன்றனர். எனினும், அந்நோக்கை அவர்கள் மறுக்கவில்லை. அவர்கள் இருவரும் டேக்கார்ட், ஸ்பிநோஸா, நியூட்டன், (பெரிதளவில்) லாக் முதலியோர் உண்மையானவை என்று உறுதியுடன் நம்பிய கருத்துப் பொருள்களை (concepts) ஆய்வு செய்ய முற்பட்டனர். மேலும், அவர்கள் பௌதிக இயலும் தத்துவமும் கருதிய

---

* 'This organic relationship reminds us of the Monadology of Leibniz save that the monads have now become interacting spirits.' (H. W. Dresser: *A History of Modern Philosophy*, p. 105.)

பிரபஞ்சத் திட்டத்தை (world scheme) உண்மையானதெனக் கருதாமல் அதனைப்புறநிலைத் தோற்றமாகவே (phenomenon) எண்ணினர். லைப்னிட்ஸ் புறவயமுறையைக் (objective method) கையாண்டு (அதாவது, இயக்கத்தை ஆற்றலின் நிலைக்குக் கொண்டுவருவதுடன் அதனை மொனடுகளின் புதிய நிலைகளுக்காக எழும் அகநிலைத் தூண்டுதலுடன் (subjective impulse) ஒருமைப்படுத்திப்) பொறியியல் நோக்கை விலக்கினர். ஆனல், பார்க்லி அகவய முறையைக் கையாண்டு இடம், சடம் இவற்றைப்பற்றிய எண்ணங்கள் (உலகைப்பற்றிய நம்முடைய கணித—பௌதிக அறிவு இவ்வெண்ணங்களைச் சார்ந்தேயுள்ளது) எவ்வாறு உளவியல் பாங்காக எழுகின்றன என்று விளக்குவதன் மூலம் பொறியியல் நோக்கைத் தவிர்க்க முயன்ருர்.

பார்க்லி சார்பற்ற சடம் (absolute matter) இவற்றை மறுப்பதன் மூலம் கடவுளிடம் மேலும் நெருங்கியுள்ளதாகவும் கடவுளிடம் உடனடித் தொடர்பு கொண்டிருப்பதாகவும் உணர்ந்தார். கடவுளுக்கு இவ்வாறு அவர் முதன்மையளித்தபோதிலும் அவர் சமயத் துறையில் தலைசிறந்தவராகக் கருதப்படவில்லை; உளவியல், ஆய்வு முறைத் தத்துவம்—இவற்றில் சிறந்தவராகவே கருதப்படுகிருர்.*

•

கடவுள்

(GOD)

கடவுளைப்பற்றிய பார்க்லியின் கருத்துகளை இங்கு ஆராய்வோம். பரமான்மா என்னும் வகையில் கடவுள் தம்முடைய இயற்றிநிலையால் சடத்தின் நியதிகளை ஆக்கியுள்ளார். என்றுமுள உள்ளம், நிமித்த காரணம், யாவற்றையும் ஆளுபவர், படைப்பவர்—கடவுள்-இவை யாவுமாவர். மேலும் அவர் ஒருவரே, எல்லையற்றவர்; அறிவு மிக்கவர்; நன்மை மிக்கவர்; நிறைவுடையவர். நாம் மற்றவர்களின் இருத்தலை அறிவதைக்காட்டிலும் உறுதியாக அவருடைய இருத்

* H. Hoffding: A History of Modern Philosophy, pp. 417—418.

தலே, உடனடியாக அறிகின்றோம். நாம் காண்பது, கேட்பது, சுவைப்பது, தொடுவது அனைத்தும் கடவுளைக் குறிக்கின்ற (sign) அல்லது கடவுளின் செயல் அல்லது ஆற்றலின் விளைவாகும். எனவே, நாம் புலன் நுகர்ச்சியில் அறியும் உண்மைகளிலிருந்து—எடுத்துக்காட்டாக இயக்கத்தைப்பற்றிப் பெற்றுள்ள எண்ணங்களி லிருந்து—அளவையியலாகக் கடவுளே இயக்குநர் (Mover) என்றும் அவர் நம்மைக்காட்டிலும் மிகுந்த அளவில் ஆற்றலும் மெய்யறிவும் பெற்றவர் என்றும் அறிகின்றோம்.

கடவுளின் இருத்தலுக்குச் சான்று உள்ளதா என்ற கேள்விக் குப் பார்க்லி சான்று உடனடியாகவே உள்ளது என்றும், மற்றவர் களின் இருத்தலைப்பற்றிய சான்று எவ்வளவு உறுதியுடன் காணப் படுகின்றதோ அதே அளவிலும் உள்ளது என்றும் பதிலளிக்கின் றார். மற்றொரு மனிதனின் உள்ளத்தை நாம் நேர்முகமாகக் காண வில்லை; ஆனால், சில உடல் அசைவுகளையே காண்கின்றோம். அவை களே அவன் உள்ளத்திலிருப்பதை நமக்கு வெளிப்படுத்தும் குறிக ளாய்(signs) உள்ளன. இவ்வாறே, இயற்கை நம்முடன் கடவுள் பேசுகின்ற ஒரு தெய்விகக் காட்சி மொழியாகும் (Divine visual language) என்றும், குறிகளின் திட்டம் என்னும் (a system of signs) அக்குறிகளின் ஒழுங்கும் இயைந்த பொருத்தமும் அவற்றிற்குக் காரணமாக ஐயுற முடியாத வகையில் இருப்பதைக் கூறுகின்றது என்றும் பார்க்லி கூறுகின்றார்.

மற்றவர்களைக் காண்பதற்குக் கண்களைத் திறப்பது போலவே, ஆனால் இதனினும் மிக்க தெளிவுடனும் விழிப்புடனும்—நாம் எல் லாம் வல்ல இறைவரைக் காணவேண்டும். நாம் புலன்களால் அறி யும் அனைத்தும் (காண்பது, கேட்பது போன்றவை) கடவுளின் குறி அல்லது அவருடைய ஆற்றலின் விளைவாகும்.

மொழியைப்பற்றிய உண்மையான வரையறைக்கேற்ப, எவ் வாறு ஒருவன் மற்றொருவனிடம் பேசுகிறானே, அவ்வாறு கடவுள் நம்முடன் நேர்முகமாகப் பேசுகின்றார். தெய்விக நியதிக்குட்பட்ட பிரபஞ்சம் அனைத்திலும் கண்ணுக்குப் புலப்படும் குறிகளையும் அடையாளங்களையும் கவனிக்கின்ற ஒவ்வொருவருக்கும் அவை ஒரே மொழியை உணர்த்துகின்றன. இதிலிருந்து உண்மையான

காரண காரிய உறவுகளெல்லாம் தெய்விகமானவை என்பது பெறப்படுகின்றது. இயற்கையில் காணப்படும் ஒழுங்கும் ஒரே தன்மையும் கடவுளின் செயல்கள் அவ்வாறு இருப்பதனாலேயே அமைந்தனவாகும்.

நாம் கடவுளை நம் உள்ளத்திற்கு ஒப்பானவராகக் கருதுகின்றோம்; ஆனால், உள்ளத்தின் ஆற்றலை எல்லையற்றதாக மிகுதியாக்கி உணர்கின்றோம். தெய்விக இயற்றிநிலை, நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளின் ஒழுங்கு, உறவுமுறை இவற்றில் வெளிப்படுகின்றது. ஆனால், தெய்விகத் திருவுள்ளம் இயற்கை வெளிப்படுத்தும் நோக்க அமைப்பில் வெளிப்படுகின்றது. இயற்கை தன்னுடைய இன்றியமையாத பண்பில் கடவுளிலிருந்து வேறுபட்டதாய் இருப்பின், அது கிறித்தவ வழக்கிற்குப் புறம்பான விந்தைக் கற்பனையாகும். சாதாரணக் கருத்துப்படி, கடவுள் முதலில் சடத்தை உண்டாக்கிப் பிறகு அதனை நம்மிடம் செயலாற்றும்படி செய்கின்றார். ஆனால், ஏன் இவ்வாறு சுற்றி வளைத்துக் கூற வேண்டும்? கடவுள் ஏன் நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளை உடனடியாக உண்டாக்கக்கூடாது? நாம் எவ்வளவுக்கெவ்வளவு தெளிவாக எண்ணுகின்றோமோ, அவ்வளவுக்கவ்வளவு நாம் கடவுளிடம் நேர்முகமாக உறவு கொண்டிருப்பதைக் காண்கின்றோம். வழிநிலைக் காரணங்களுள் (Secondary causes) ஒன்றும் இல்லை. 'நாம் கடவுளிடத்தே இருக்கின்றோம், வாழ்கின்றோம், இயங்குகின்றோம்,' என்று பார்க்லி கூறுவதுடன், இவ்வாறு கூறுவதற்கு ஸ்பினோஸாவைக்காட்டிலும் தமக்கு மிகுந்த உரிமை இருப்பதாகவும் நம்பினார்.

ஆன்மப் பொருள்களே செயலாற்றுகின்றன என்றும், செயலாற்றும் பொருள்களே உண்மையானவை என்றும், செயலற்ற பொருள்களின் இருத்தல் (உள்ளத்தால்) அறியப்படுவதையே சார்ந்துள்ளது என்றும்கூறும் பார்க்லியின் கருத்திற்கும் லைப்னிட்ஸ், பிக்டே (Fichte) இவர்கள் கருத்திற்கும் ஒற்றுமை காணப்படுகின்றது. ஆனால், பார்க்லி, புறநிலை எண்ணங்கள் எல்லையற்ற ஆன்மாவினால் அதாவது (கடவுளால்) எல்லையுற்ற ஆன்மாக்களில், புறத்தேயிருந்தும், தனிப்பட்ட முறையிலும் பதிவாக்கப்படுகின்றன என்று கருதினார். லைப்னிட்ஸ் அத்தகைய எண்ணங்கள் கடவு

ளால் மொனடுகள் உண்டாக்கப்பட்டபோதே அவற்றில் வித்துக ளாக ஊன்றப்பட்டும், பின்னர் நம் நனவு நிலையுடன் அவை வளர்ச்சியடைவதாகவும் உள்ளன என்று நம்பினர். பிக்டே (Fichte) யின் தத்துவத்தில் அவை, வரம்பற்ற அகம் (Absolute ego) வரம்புள்ளவற்றில் தொழிற்படுவதால் எழுபவையாகும். முந்திய இருவரும் முறையே, தனிப்பட்ட ஆன்மாக்கள் எத்தனை உள் ளனவோ அத்தனை உலகங்கள் இருக்கின்றன என்றும் அவற்றில் காணப்படும் இணக்கம் (harmony) கடவுளின் முரணற்ற செயலா லும் அவருடைய முன்னறிவினலும் உண்டாக்கப்பட்டுள்ளது என் றும் முடிவு செய்தனர். ஆனல், பிக்டே ஒரே உலகந்தான் உள்ளது என்றும் முழுமையானது தனிப்பட்ட ஆன்மாக்களுக்குப் புறம்பாக இல்லாமல் அவைகளுக்குள்ளே ஒருபடித்தாய்த் தொழிற் படுத்தும் ஆற்றலாகும் என்றும் அறிவித்தார்.*

திறனய்வு
(CRITICAL ESTIMATE)

பார்க்லியின் திட்டத்தில் காணப்படும் சில கருத்துகள் பல குற்றச்சாட்டுகளுக்கு இலக்காயின. அவற்றில் சிலவற்றைப்பற்றி இங்கு ஆராய்வோம்:

பார்க்லி வெற்றுநிலைக் கருத்துகளை நாம் பெற முடியாது என்று முடிவு கட்டியதை முன்னம் அறிந்தோம். கற்பனையாகவோ உண்மையாகவோவுள்ள ஒரு பொருளின் வேருக நிறம் என்பதனை நாம் நினைத்துப் பார்க்க முடியாது என்பது உண்மைதான். பிம்பம் (image) என்பது எப்பொழுதும் தனிப்பட்டதேயாகும் (particular). வெற்றுநிலைப் பிம்பத்தை(abstract image) நாம் பெறுகிறேம் என்பது முரணனது (contradiction in terms) என்றே பார்க்லி கருதுகின் ருர். ஆனல், அதன்பொருட்டே அத்தகைய பிம்பங்களிலிருந்து கிடைக்கப்பெறும் எண்ணம் அல்லது கருத்துப்பொருளும் (idea or concept) தனிப்பட்டது; ஆனல் வெற்று நிலையானதன்று (particular

* R. Falckenberg: *A History of Modern Philosophy*, p. 220.

and not abstract) என்பது பெறப்படவில்லை: நான் நிறத்தைப் பற்றி எண்ணும்போது என் உள்ளத்தில் சிவப்பு நிறம் பெற்றுள்ள ஒரு தனிப்பட்ட நூலின் (book) பிம்பத்தைப் பெற்றிருக்கலாம். ஆனால், அதுபற்றியே அந்தச் சிவப்பு நூலின் பிம்பத்திலும் அதன் மூலமாகவும் நிறத்தைப்பற்றிப் பொருள்களிலிருந்து தனிப்பட்ட வகையில் சிந்திக்கவில்லை என்று முற கூடியாது; பார்க்லி பிம்பத்தையும் கருத்துப் பொருளையும் உள்ளத்தால் பற்றப்படும் பொதுப் படைப் பண்பையும் அதைத் தோற்றுவிக்கும் உள்ள நிகழ்ச்சியையும் (the common quality apprehended and the psychical presentation) வேறுபாடு செய்யத் தவறியதால் அவர் வெற்றுநிலைக் கருத்துகளை மறுக்க வேண்டியவரானுர் என்று சிலர் கருதுகின்றனர்.

மேலும், பார்க்லியின் கருத்தில் உள்ள முரணை வேறொரு வகையிலும் எளிதில் காணலாம். பார்க்லி, நம்முடைய உள்ளம் தனிப்பட்ட எண்ணங்களைப் பெறுகின்றது என்றும், தனிப்பட்ட எண்ணம் அதே வகையைச் சேர்ந்த மற்ற எண்ணங்களைச் சுட்ட முடியும், அதாவது அவை பொதுச் சுட்டுடையவை (general significance) என்றும், அத்தகைய எண்ணத்தைப் பெற முடியும் என்றும் ஏற்றுக் கொள்ளுகின்ருர். அவ்வாறு, அவர் ஏற்றுக்கொள்வதால் உள்ளம் வெற்றுநிலைக் கருத்துகளைப் பெறும் திறமையுடையது என்பதை, உண்மையிலேயே அவர் ஏற்றுக்கொள்வதாகவே தோன்றுகின்றது. மேலும், அவர் தன்னியல்பிலேயே தனிப்பட்டதாகக் கருதப்படுகின்ற ஓர் எண்ணம் (an idea considered in itself particular) அதே வகையைச் சேர்ந்த மற்ற எண்ணங்களைச் சுட்டும் போது அது பொதுவான (general) எண்ணமாகின்றது என்றும் கூறுகின்ருர். அவ்வாறெனின், தனிப்பட்ட ஓர் எண்ணம் மற்ற எண்ணங்களுக்குப் பொதுவாக உள்ளதை வெளிப்படுத்துவதாகச் சிந்தனையில் நாம் புரிந்துகொண்டாலொழிய, எண்ணங்கள் பொதுவான தன்மையை மேற்கொள்ளுகின்றனவென்று எவ்வாறு கூற முடியும்? எனவே, பார்க்லி பொதுவான எண்ணத்தைக் குறிப்பிட்ட பொருளில் ஏற்றுக்கொண்டு வெற்றுநிலைக் கருத்துகளை மறுப்பது முரணகவே உள்ளது. அவர் வெற்றுநிலைக் கருத்துகளை மறுத்தால் பொது

வான எண்ணங்களையும் மறுத்திருக்கவேண்டும் அல்லது இரண்டு வகைகளையுமே ஏற்றிருக்க வேண்டும்.

பார்க்லி வெற்றுநிலைப் பிம்பம் இல்லை என்பதை வெற்றுநிலைக் கருத்து அல்லது கருத்துப் பொருள் இல்லை என்று சொல்வது தவறு என்று கூறப்படுகிறது. தனி நிகழ்ச்சிகளிலிருந்து அவற்றிற்குப் பொதுப்படையாக உள்ளதை வேண்டிய போது பிரித்தறிவதுதான் வெற்றுநிலைப்படுத்தலாகும். இதைத்தான் பார்க்லி மறுக்கிறார்.

பார்க்லி தம்முடைய திட்டத்தில் பின்வருவனவற்றை வற்புறுத்திக் கூறுகிறார் : (1) பண்புகளுக்கு அப்பாற்பட்டதாகச் சடத்தைக் கருதினால், அத்தகைய சடம் உண்மையில் இருப்பதொன்றன்று. (2) பண்புகள் அனைத்தும் உள்ளத்தினாலேயே அறியப்படுகின்றன. எனவே, பொருள் உள்ளத்திற்குப் புறம்பாக இல்லை. முதலாவது கருத்தை எளிதில் ஏற்றுக்கொள்ள முடிகின்றது. ஆனால், இரண்டாவது கருத்து, பல எதிர்ப்புகளுக்கு இலக்காகின்றது. பார்க்லி, 'பொருள்களை நாம் எண்ணத்தின் மூலமாகவே அறிகின்றோம். எனவே, எண்ணங்களைத் தவிர வேறொன்றும் இல்லை,' என்றும், 'எண்ணங்கள் உள்ளத்திலன்றி வேறெங்கும் இருக்க முடியாதவை' என்றும் கூறுவது முழுமையாக ஏற்க முடியாததாகவே உள்ளது. 'ஒரு பொருளின் இருத்தல் தன்மை நம்முடைய நனவு நிலையில் அறியப்படுவதையே சார்ந்துள்ளது. எனவே, பொருள்கள் நம்முடைய நனவு நிலைக்குப் புறம்பாக உள்ளன என்று கூறுவது முரணானதும் பொருளற்றதுமாகும்,' என்னும் பார்க்லியின் விளக்கம் ஒரு வகையான கருத்துக் கொள்கையைப் போன்றதாய் உள்ளது. பெர்ரி என்பார் (R.B. Perry) தமது 'நிகழ்காலத் தத்துவப் போக்குகள்' (Present Philosophical Tendencies) என்னும் நூலில் 'தன் நடுமை மனப்போக்கு' (ego-centric predicament) என பார்க்லியின் விளக்கத்தை வழங்குகின்றார்.* அதாவது, நாம் ஒரு பொருளை (object) உள்ளத்தின் மூலமாகவே அறிகின்றோம். எனவே, அப்பொருள் தன் நனவு நிலைக்குப் புறம்பானதன்று என்பதாகும்.

---

* R. B. Perry : *Present Philosophical Tendencies*, pp. 129—132.

பார்க்லி கூறும் இக்காரணத்தை முடிவானதாகக் கருத முடியாது. ஏனெனில், அது 'இருத்தலையும்' ('being') 'காணப்படுவதையும்' ('being perceived') முற்றொருமையுடையதாகக் கருதுகின்றது. மேலும், 'ஒற்றுமை முறையை'க் (Method of Agreement) கையாண்டு, அதாவது 'இருத்தலும்', 'காணப்படுதலும்' ஒருங்கே காணப்படுகின்ற நிகழ்ச்சிகளைக் கவனிப்பதன் மூலமாகவே, இக்காரணம் கூறப் பெறுகின்றது. 'இருத்தலும்', 'காணப்படுதலும்' இவை இரண்டுமே இல்லாத நிகழ்ச்சிகள் கவனிக்கப்படவில்லை. அதாவது 'வேற்றுமை முறை'* (Method of difference) கையாளப்படவில்லை என்று கூறப்படுகின்றது. 'இருத்தல்' என்பதனால் 'காணப்படுதல்' பெறப்படவில்லையெனினும், ஒன்று மற்றொன்றையின்றி நிகழ்வதில்லையென்பது அனைவருக்கும் உடன்பாடு. எனினும், ஒரு நிகழ்ச்சி மற்றொன்றில்லாமல் தோன்றவில்லை என்பதனாலேயே, அவை இரண்டும் முற்றொருமை உள்ளனவாக (பார்க்லி முடிவு செய்வதைப்போல) நாம் கருத முடியாது. நாம் 'இருத்தலும்', 'காணப்படுதலும்' எப்போதும் கட்டாயமான உறவு கொண்டிருக்கக்கூடும் என்று கூறலாம். அதுபற்றியே பார்க்லியின் கொள்கையை வரைதுறையின்றி ஏற்றுக்கொள்ள முடியாது. அவருடைய கொள்கை இக்காலக் கருத்துக் கொள்கைகளில் மிகுதியாக எதிர்ப்புக்குள்ளாகாத வகையில் காணப்பட்ட போதிலும், அதை முடிவானதாகக் கொள்ள முடியாது.

அடுத்தபடியாக, பார்க்லி எந்த அளவு சடக்கொள்கையை மறுப்பதில் வெற்றி பெற்றார் என்பதை ஆராய்வோம்: சடம் என்பது பண்புகளைத் தாங்குகின்ற தாங்கி (substratum)—அல்லது முதலில் பண்புகளின்றிப் பின்னர் அவற்றைப் பெறுகின்ற ஒன்று—என்று கருதாமல், அது மாறும் பண்புகளை விளக்கக்கூடிய மாறாத பண்புகளைப் பெற்ற ஒன்று என்பது விஞ்ஞானிகள் கூறும் விளக்கமானால், பார்க்லி சடக்கொள்கையை மறுப்பதில் வெற்றி பெறவில்லை. ஆயின், ஒரு சில சடக் கொள்கையினர் எண்ணுவதுபோல,

* வேற்றுமை முறை எதிர்மறை நிகழ்ச்சிகளையும் (negative instances) ஆய்கின்றது.

சடம் என்பது பண்புகள் நீக்கப்பட்ட ஏதோ ஒன்று (decharacterised something); அது பின்னர்ப் பண்புகளைப் பெறுகின்றது அல்லது உண்டாக்குகின்றது என்று கருதினல், பார்க்லியின் கருத்துப்படி அத்தகைய சடக்கொள்கை தீர்மையற்றதும் ஏற்க முடியாததது மாகும்.

பார்க்லி எண்ணங்களைப் (1) புலனுணர்ச்சியால் எழுபவை (2) கற்பனையில் எழுபவையென இரு வகையாகப் பிரித்ததை முன்னமே கண்டோம். கற்பனையில் எழும் எண்ணங்கள் நம் உள்ளத்தைச் சார்ந்தே உள்ளன. ஆனல், புலனுணர்ச்சியால் எழுபவை நம்முள்ளத்திலிருந்து எழுபவை அல்ல; அவை கடவுளால் நம் உள்ளத்தில் உண்டாக்கப்பட்டவையாகும். இவ்வாறு பார்க்லி புலனுணர்ச்சியால் எழும் எண்ணங்கள் நம் உள்ளத்தைச் சார்ந்தவையல்ல என்றும், அவற்றிற்குக் காரணம் இருக்கவேண்டும் என்றும், கடவுளே அவற்றிற்குக் காரணம் என்றும் புறக்காரணத்தை ஏற்றுக்கொள்ளுவதால், அவர் அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கையிலிருந்து (subjective idealism) புறநிலைக் கருத்துக் கொள்கைக்குச் (objective idealism) செல்லுவதாகத் தோன்றுகின்றது. அவர், புலனுணர்ச்சியால் எழுகின்ற எண்ணங்கள் உண்மையில் இருந்த போதிலும், அவை நம் உள்ளத்தைச் சாராமல் கடவுளையே சார்ந்துள்ளன என்றும், அவை கற்பனையில் எழும் எண்ணங்களைப்போலல்லாமல், நமக்குப் புறநிலையிலிருந்தே வருபவை என்றும் முடிவு கட்டினர்.

'பார்க்லி அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கையினராய் இருந்தும், இவ்வகையான புறநிலைக் கருத்துக் கொள்கையை ஏற்றுக்கொள்வது பொருத்தமானதா?' என்பது பற்றி ஐயுறலாம். இவ்வாறு பார்க்லி வற்புறுத்துவது, புலனுணர்ச்சியால் எழும் எண்ணங்கள் புறத்தே இருந்து பெறப்படுவதால் அவை நாம் காணுத போதும் உள்ளன என்று ஏற்றுக்கொள்வதில் முடியும். இக்கருத்துதான் முதலில் பார்க்லி மறுத்தது. புலனுணர்ச்சியால் எழும் எண்ணங்களை நாம் அறியாதபோது அவை எல்லையற்ற ஆன்மாவின் (Infinite Spirit) உள்ளத்தில் இருக்கின்றன என்று கூறுவது விந்தையாகவும் விளங்காததாகவும் உள்ளது. அது, நம்மால் அறியப்படாத

பண்புகள் நம்மால் அறியப்படாததும் அவற்றைத் தாங்குகின்றதுமான ஒரு பொருளில் இருக்கின்றன என்று கூறுவதைப்போலுள்ளது. நாம், பார்க்லி கூறுவதுபோல நம்முள்ளத்தில் சில எண்ணங்கள் இருக்கின்றன என்றும், ஆனால் அவை நம் உள்ளத்தைச் சார்ந்திருக்கவில்லை என்றும் அறிந்திருக்கின்றோம் என்பதை ஏற்றுக்கொண்ட போதிலும், அவை மற்றோர் உள்ளத்தில் உள்ளனவாகக் கூறமுடியுமா? அவை நம்முடைய இயல்பின் நனவிலி (unconscious) நிலையிலிருந்து தோன்றியவை. ஆனால் நாம் காணும் வரை அறியப்படாமல் உள்ளன என்று கருத முடியாதா? (லைப்னிட்ஸ் இக் கருத்தை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார்.)

இயற்கை ஒரே மாதிரியான நியதிகளுடன் விளங்குகின்றது என்று பார்க்லி கூறுவது போதிய விளக்கமில்லாத ஒரு முற்கோளாகும். கடந்த காலத்தில் இயற்கை அவ்வாறு விளங்கியது என்பதைக்கொண்டு, வருங்காலத்திலும் அவ்வாறே நிகழும் என எவ்வாறு உறுதியாகக் கூறமுடியும்? நாம் இயற்கையில் காண்கின்ற ஒரே தன்மை (uniformity) அதனுடைய தற்செயலான போக்காக (accidental phase) இருக்கக் கூடுமன்றோ? மேற்கூறப்பட்ட ஐயங்களை ஏற்றுக்கொண்டால், 'இயற்கையில் காணப்படும் ஒழுங்குமுறைக்குக் கடவுளே காரணம்,' என்னும் பார்க்லியின் கருத்தை உண்மையானதாகக் கருத முடியுமா? அவர் தம்முடைய கொள்கையை, இயற்கை கட்டாயப் போக்குடனும் ஒரே தன்மையுடனும் விளங்குகின்றது என்ற முற்கோளைக் (assumption) கொண்டே அமைக்கின்றார். ஆனால், இயற்கையின் ஒரே தன்மை மெய்ப்பிக்கப்படாத ஒன்றாகும்.

கார்ட்டீஸியர்களைப் (Cartesians) போலவே பார்க்லியும் கடவுள் நம்முள் ஒரே மாதிரியான எண்ணங்களை உண்டாக்குகின்றார் என்பதையும் நாமும் அவருள் எண்ணங்களை உண்டாக்குகின்றோம் என்பதையும் ஏற்றுக்கொண்டார். ஆனால், வரம்பற்ற ஆன்மாவும் வரம்புள்ள ஆன்மாவும் ஒன்றையொன்று செயற்படுத்த முடியும் என்று கருத முடியுமா? அத்தகைய நிகழ்ச்சி ஏற்படக்கூடியதா என்று முறைப்படி ஆராயாமலே பார்க்லி அதனை ஏற்றுக்கொண்டார்.

மேரி கால்கின்ஸ் (Mary W. Calkins) 'நிலைத்து நிற்கும் தத்துவச் சிக்கல்கள்' (The Presistent Problems of Philosophy) என்னும் தம் நூலில், "கடவுளைப்பற்றி பார்க்லி அளித்துள்ள விளக்கம், இயற்கையை நாம் அறிந்துள்ள வகையில் உண்டாக்க வல்ல மேன்மையும் பேரறிவும் பெற்ற ஆன்மாவைப் பற்றிய விளக்கமே."* என்று கூறுகின்றார். ஆனால், ஆன்மா ஏன் எல்லையற்றது, என்றுமுளது, நிறைவானது என்று காரணம் காட்டவில்லை. பார்க்லி, தாம் பிறப்பதற்கு முன்னமே புலனால் அறியப்படும் பொருள்கள் (Sensible objects) இருந்திருக்க வேண்டும். எனவே கடவுள் என்றுமுள ஒன்றாக இருக்கவேண்டும் என்று கூறுகின்றார். ஆனால், மேரி கால்கின்ஸ், "கடவுளின் என்றுமுள தன்மையைப்பற்றி பார்க்லி அளிக்கின்ற விளக்கம் புறப்பொருள்கள் என்றுமுள்ளவை என்பது எவ்வளவு உறுதியானதோ அவ்வளவு உறுதியுடையது (As sure as - but no surer than - the eternity of physical objects)" என்று கூறுகிறார். புலனால் அறியப்படும் பொருள்கள் நிலையற்ற எண்ணங்கள் (fleeting ideas) அல்ல என்பதனாலும் தாம் பிறப்பதற்கு முன்னமே இருந்திருக்கின்றன என்பதனாலும் தம்மைக் காட்டிலும் உயர்ந்ததும் பொருள்களில் உள்ள அளவு நிலையான தன்மையும் பெற்றுள்ள ஒன்று இருக்கவேண்டும் என்று பார்க்லி கூறுகின்றார். இதைத் தவிர, கடவுளின் என்றுமுள தன்மையை விளக்க அவர் வேறு எந்தக் காரணமும் தரவில்லை. ஏனெனில், புலனால் அறியப்படும் பொருள்களின் என்றுமுள தன்மையை விளக்க அவரால் தகுந்த காரணம் கூற முடியவில்லை.

பார்க்லி இயற்கையில் காணப்படும் இசைவு (harmony) ஒழுங்கு (regularity) இவற்றிலிருந்து கடவுளின் எல்லையற்ற நிறைவுடைமை (infinite perfection) அறிய முடிகின்றது என்று கருதுகின்றார். இவை நலந்தருபவரும் எல்லா அறிவையும் நிறைவையும் பெற்றுள்ளவருமான கடவுளிடமிருந்தல்லாமல் வேறெந்த மூலத்தினின்றும் பெற முடியாதவையாகும். இந்தக் காரணம், இயற்கையை ஒருதலையாக நோக்குவதால் எழுவதாகின்றது. இயற்கையை ஊன்றிக் கவனிக்

* M. W. Calkins: *The Persistent Problems of Philosophy*, p. 141.

கும்போது எல்லையற்ற அமைப்புத்திறனும் ஒழுங்கும் ஒன்றுக்கொன்று பொருத்தமான பகுதிகளை உடைய உறுப்புள்ள உயிருளிகளையும் காண்கின்றோம் என்பது உண்மையே. எனினும், தீங்கிழைக்கக் கூடிய பகுதிகளும் உயிருளியில் காணப்படுவதோடு சில பகுதிகள் எவ்விதப் பயனையுமளிக்காததனால் தேய்ந்து ஒழிவதையும் காண்கின்றோம். மேலும், இன்பத்துடன் துன்பமும், நன்மையுடன் தீமையும் கலந்திருக்கக் காண்கின்றோம். எனவே, பார்க்லி இயற்கையில் காணப்படுகின்ற இசைவு, ஒழுங்கு இவற்றை மட்டிலும் கவனிப்பதன் மூலம் கடவுளின் இருத்தலை மெய்ப்பிக்க முடியாது. மேற்குறிப்பிட்ட குறைபாடுகள் இருப்பதனால், எல்லையற்ற நிறைவையும் நன்மையையும் பெற்ற கடவுள் இருப்பதாகக் கூற முடியாது. பார்க்லியின் விளக்கம் இயற்கையை முழுமையாக ஆராயாததனால் எழுந்ததாகும்.

பார்க்லி, இவ்வுலகைக் கடவுளே படைத்ததாகக் கருத விரும்புகின்றார். அதற்காக அவர் கூறும் காரணம் யாதெனில், மனிதர்கள் தாமாகவே உண்டாக்கிக்கொள்ள முடியாதஎண்ணங்களைக் கடவுள் அவர்களுடைய உள்ளங்களில் எழுப்புகின்றார் என்பதாகும். சில எண்ணங்களை நாமே நம் உள்ளத்தில் எழுப்ப முடிகின்றது என்பது நாம் அனைவரும் அறிந்ததே. அவ்வாறே கடவுள் நம்முடைய உள்ளத்தில் சில எண்ணங்களைப் படைக்கின்றார். அவ்வெண்ணங்களை நாமாகவே எழுப்ப முடியாது. எனவே, இவ்வாறு பார்க்கும்போது, கடவுளே இவ்வுலகத்தைப் படைத்தவராவர்.

சில எண்ணங்களை நாமே படைக்கின்றோம் என்று பார்க்லி ஏற்றுக்கொள்ளுவதே ஐயத்திற்கிடமானது. நான் எவ்வாறு எண்ணங்களைப் படைக்கின்றேன் என்று உரிமை கொள்ள முடியும்? சாதாரணமாகப் 'படைத்தல்' என்று புரிந்துகொள்ளுகின்ற வகையிலா, வெறும்பாழிலிருந்தா எண்ணங்களை உண்டாக்குகின்றேன்? இல்லை. நான் ஒரு புதிய எண்ணம் உண்டாக்குகின்றேன் என்று கூறும்போது, எடுத்துக்காட்டாகக் கணிதம் அல்லது விஞ்ஞானத்தில் ஒரு சிக்கலுக்கு விடை காணும்போது, உண்மையில் நடப்பது யாதெனில், என் உள்ளம் அதைப்பற்றிய பல எண்ணங்களைச் சிந்தித்து இறுதியில் ஒன்றைத் தீர்மானிக்கின்றது. அத்தகைய நிலைமை

களில் நாம் எண்ணத்தைப் படைக்கின்றோம் என்று கூறிய போதிலும், நாம் செய்வது அதனைத் தேர்ந்தெடுப்பதுதான். இதைப் போலவே கடவுளைப் பற்றிக் கருதும்போது, 'அவர் எண்ணங்களைப் பெற்றுள்ளவர், ஆனால் படைப்பவர் அல்லர் (Possessor but not creator)' என்று கூறலாம்.

வரம்பற்ற ஆன்மாவிற்கும் வரம்புள்ள ஆன்மாவிற்கும் உள்ள உறவு முறை பார்க்லியின் தத்துவத்தில் தெளிவாகக் கூறப்படவில்லை. 'நாம் புலனுணர்ச்சியால் பெறும் எண்ணங்களிலிருந்து அவற்றிற்குக் காரணமாகக் கடவுள் இருக்கவேண்டும் என்று உய்த்துணருகின்றோம்,' என்னும் பார்க்லியின் கூற்று, கடவுளின் இருத்தலுக்குச் சான்றாகக் கூறப்படுகின்றது. ஆனால், அது 'கடவுள் நேர்முகமாக உணரப்படவில்லை. வழி அளவையினால் உணரப்படுகின்றார்,' என்பதைத்தான் குறிக்கின்றது. மேலும், கடவுள் அவ்வெண்ணங்களை நேர்முகமாக நம்முள் உண்டாக்குகின்றார் என்று எவ்வாறு கூற முடியும்? நம்முடைய உள்ளத்திலிருக்கின்ற எண்ணங்களிலிருந்து, பார்க்லி, கடவுளின் இருத்தலை மெய்ப்பிக்க முயன்றபோதிலும், நாம், நம்முள் எண்ணங்கள் இருப்பதையே நேர்முகமாக அறிகின்றோமேயன்றிக் கடவுளை அன்று. எனினும், பார்க்லியின் நூல்களில் சில இடங்கள், 'கடவுள் யாவற்றிற்கும் உயர்ந்த ஆன்மா (great spirit) என்னும் வகையில் மற்ற ஆன்மாக்களைத் தம்முள் கொண்டுள்ளார்,' என்று சுட்டிக்காட்டுவதன்மூலம், பார்க்லி கடவுளை நாம் நேர்முகமாக அறிகின்றோம் என்று கருதுவதாக அமைந்துள்ளன. தெய்விக ஆன்மா வரம்புற்ற ஆன்மாக்களைத் தன்னுள் அடக்குமானால், கடவுளுடைய எண்ணங்கள் என்னுடையவும் என்னுடைய எண்ணங்கள் கடவுளுடையவுமாகக் கருத முடியும். (மால்பிரான்ஷ் (Malebranche) இக்கருத்தை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார்) *

பார்க்லி ஆன்மாவைப்பற்றிய பன்மைக் கொள்கையை ஏற்றுக் கொள்ளுவதிலும் சடக்கொள்கையை மறுப்பதிலும் லைப்னிட்ஸை ஒத்திருக்கக் காண்கின்றோம். லைப்னிட்ஸும் பார்க்லியும் பிரபஞ்

---

*M. W. Calkins: *The Persistent Problems of Philosophy*, pp. 141-145.

சத்தை ஆன்மிய சமுதாயமாகக் கருதுகின்றனர். ஆன்மாக்கள் பல உண்டென இருவரும் கூறினாலும், பார்க்லியின் கொள்கை, எண்ணால் பன்மையும் பண்பால் ஒருமையும் ஆன்மிய முமானது.*

பார்க்லியின் கருத்துப்படி அறிவு (knowledge) ஏதோ ஒன்றின் சாயலாகும் (knowledge is a copy of something). இக்கொள்கையே நாம் ஆன்மாக்களைப்பற்றி எண்ணங்கள் பெற முடியாது என்று முடிவு செய்ய அவரை உந்தியது. எண்ணங்கள் செயலற்றும் உயிர்த்தன்மையற்றும் இருப்பதனால், அவை செயலாற்றும் பண்பு பெற்ற ஆன்மாவை ஒத்திருக்க முடியாது என்று அவர் கூறுகிறார். இக்காரணத்தினாலேயே அவர் ஆன்மாக்களைப்பற்றி 'உன்னங்களை'ப் (notions) பெற முடியும்; ஆனால் எண்ணங்களைப் (ideas) பெற முடியாது என்று வற்புறுத்துகின்றார். எனினும், பார்க்லி 'செயலற்ற தன்மையை' (passivity) விளக்கும்போது 'உன்னங்களும்' எண்ணங்களைப் போலவே செயலற்றவை என்று (மறைமுகமாக) ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார். ஏனெனில், அவரே உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவே செயலாற்றுகின்றது என்றும், உள்ளம் அல்லது ஆன்மா காண்கின்றவை எல்லாம் செயலற்றவை என்றும் கூறியுள்ளார். ஆகையால், இவ்விரு வகையும் செயலற்றவைகளேயாகும். இவை இரண்டும் காண்கின்றவை அல்லது அறிகின்றவை அல்ல; காணப்படுபவை அல்லது அறியப்படுபவை ஆகும். எனவே, ஆன்மாவைப்பற்றி எவ்வாறு எண்ணம் பெறுவது இயலாததாகின்றதோ, அவ்வாறே ஆன்மாவைப்பற்றிய 'உன்னமும்' பெற முடியாது. மேலும், ஆன்மாவைப்பற்றிய 'உன்னம்' நாம் பெற்றிருந்தாலும், அதனை ஆன்மாவைப்பற்றிய அறிவு என்று உறுதியாக எவ்வாறு கூற முடியும்? முன்னமே கூறியபடி 'உன்னமும்' ஆன்மாவினால் காணப்படுவதால் அது செயலற்று இருப்பதன்றோ?

இதைக்காட்டிலும் எளிய விளக்கம் பார்க்லி அளித்திருக்க

---

* "Berkeley's system is, in other words, like those of all his predecessors, numerically pluralistic. Like that of Leibniz, it is qualitatively monistic and spiritualistic." M. W. Calkins: *The Persistent Problems of Philosophy*, p. 111.

லாம்—அதாவது உள்ளம் (self) எண்ணங்களின் துணையின்றி நேர் முகமாகவே அறியப்படுவதாகக் கூறியிருக்கலாம். இத்தகைய விளக்கத்தைத் தம்முடைய ஆன்மாவைப்பற்றிய உறுதி கூறுகையில் அவர் ஒருவாறு ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார்.

எண்ணங்களின் மூலமாகவே அறிவு பெறுகின்றோம் என்னும் பார்க்லியின் கொள்கை தவறானதாகவே தோன்றுகின்றது. ஏனெனில், நம்முள் எழும் அன்பும் வெறுப்பும், இன்பமும் துன்பமும் ஆகிய இவற்றையெல்லாம் கருதும்போது அவை திட்டமான எண்ணங்களல்ல; அவ்வாறு அவற்றை விளக்கவும்முடியாது. அவை உணர்ச்சிகள் என்று வழங்கப்படுகின்றனவே அன்றி, எண்ணங்கள் என்று வழங்கப்படவில்லை.

அறிவு (knowledge) புறப்பொருள்களின் சாயல் என்று பார்க்லி கூறுவது அறவே ஒதுக்கத்தக்கதாகும்: அது மற்ற ஆன்மாக்களின் இருத்தலைப்பற்றி 'உன்னங்கள்' பெறுவதாக வைத்துக் கொள்வதுடன் அதினின்று மற்ற ஆன்மாக்கள் இருக்கின்றன (existence) என்றும் உய்த்துணருகின்றது. ஆன்மாவைப்பற்றிய அறிவு, இவ்வாறு மறைமுகமாகப் பெற முடியாததாகும். ஏனெனில், ஆன்மாக்களின் இருத்தலைப்பற்றிய அறிவு நேர்முகமானது; அளவை வழிப் பெறப்படுவதன்று. செயலற்ற 'உன்னங்கள்' செயலாற்றும் ஆன்மாக்களை எவ்வாறு ஒத்திருக்க முடியும்? அப்பொழுது, 'தன்னையே நேர் முகமாக அறிகின்ற ஓர் ஆன்மா, மற்ற ஆன்மாக்களை எவ்வாறு அறிய முடியும்?' என்னும் சிக்கல் எழுகின்றது. அதற்கு விடையாக, மற்ற ஆன்மாக்கள் என்று குறிப்பிடப்படுபவை உண்மையிலேயே வேறானவையல்ல என்று கூறப்படலாம். வரம்புற்ற ஆன்மாக்கள் அனைத்தும் வரம்பற்ற ஆன்மாவின் வெளிப்பாடுகள் என்று எண்ணினால், அப்பொழுது ஒன்று மற்றொன்றை நேர்முகமாக அறிய முடியும் என்பது கருதக்கூடியதாகிறது.* எண்ணக் கொள்கையை (idea theory) மிகுதியாக வற்புறுத்தி விஞ்ஞான முறையிலும் புலச்சார்பற்ற முறையிலும் அறியக்கூடியவற்றிற்கு

* M. W. Calkins: *The Persistent Problems of Philosophy*, p. 147.

பார்க்லி தக்கவாறு மதிப்புத் தரவில்லையென்று கூறவேண்டுவதாகிறது.

பார்க்லி தம்முடைய திட்டத்தின் விளைவுகளாகக் கருதுபவை ஓரளவு உண்மையியலும் அடிப்படைத் தத்துவமும் பற்றி இருப்பினும், அவை பெரிதும் இறையியல் பாங்காகவே உள்ளன. அவ் விளைவுகளாவன:

முதலாவது, பார்க்லி சடத்தை மறுப்பதன்மூலம் ஐயக் கொள்கையின் அடிநிலையையே அகற்றுவதாகவும் அறிவை (knowledge) நாம் பெற முடியாது என்பதை மெய்ப்பிப்பதாகவும் எண்ணினர். இரண்டாவது, இறையில் கொள்கையை மறுத்து, கடவுளின் இருத்தலை முழுமையாக உறுதிப்படுத்தியதாகும். மூன்ருவது, ஆன்மாவின் இயற்கையான அழியாத் தன்மையாகும். ஆன்மா சடத்தன்மையானது அல்லது உடலைச் சார்ந்து உள்ளது என்று கருதினல், அதனுடைய அழியும் தன்மை (mortality) தவிர்க்க முடியாததாகிறது. ஆனல், சடப் பொருளாகக் கருதப்படுபவை அனைத்தும் உண்மையில் செயலாற்ற முடியாத எண்ணங்களாகவே உள்ளத்தில் இருப்பவையாகும். உள்ளம் அவ்வெண்ணங்களிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டதாகும். உள்ளம் அல்லது ஆன்மா பகுக்கமுடியாததும் உடல் சார்பற்றதும் பரப்புடைமையற்றதுமாகும். இயற்கைப் பொருள்களில் (natural bodies) நிகழும் இயக்கம், மாறுதல், அழிவுகள் போன்றவை செயலாற்றும் தன்மையுடையதும் கூட்டுப் பொருளாக எழாததுமான தனிப் பொருளில் (அதாவது ஆன்மாவில்) நிகழாதவையாகும். எனவே, ஆன்மா இயற்கையாக அழியாத தன்மை பெற்றது. அது கடவுளால் நேரடியாக அழிக்கப்படலாம். ஆனல், இயற்கையின் சாதாரண ஆற்றலால் அது அழிக்க முடியாததாகும். முதலில் பிளேட்டோ கூறியதும் பின்னர் டேக்கார்ட், லாக் இவர்களால் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டதுமான காரணத்தைத்தான் இங்கே பார்க்லி திரும்பவும் தருகிருர்.

மேற்கூறப்பட்ட விளக்கம் பார்க்லியின் 'மனித அறிவின் அடிப்படைகளைப் பற்றிய கட்டுரை', 'ஹைலாஸ், பிலோனஸ் என்பவர்களின் மூன்று உரையாடல்கள்' என்னும் நூல்களில் காணப்படுகின்றது. அவருடைய கருத்துகள் ஓரளவு மாறுபட்டிருப்பதை

அவருடைய பிந்திய நூல்களில் காண்கின்றோம். தம் வாழ்க்கையின் இறுதிக்காலத்தில் அவர் வெளியிட்ட 'ஸைரிஸி' என்னும் நூலில் அவருடைய கருத்து (லாக், ஹ்யூம் இவர்களுடைய தத்துவங்களை இணைப்பதாக அவர் கொள்கை கருதப்படுவதுண்டு) பிரிட்டிஷ் நுகர்ச்சிக் கொள்கையினின்று பெரிதளவில் வேறுபட்டது. பிளேட்டோவின் கொள்கை, நியோபிளேட்டோனிஸம் (Neo-Platonism) பிளேட்டோவிற்குப்பின் அதனை ஒட்டியெழுந்த கொள்கை இவற்றைச் சில வழிகளில் ஒத்திருந்தது. அது காண்ட், ஹேகல் ஆகியவர்களின் கொள்கைகளுக்கு ஓரளவு வழி வகுப்பதாயிருந்தது. எனினும், அவருடைய அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கையே அவருக்குப் புகழையும் இக்காலத் தத்துவத்தின் சிறந்த அறிஞர்களுள் ஒருவர் என்னும் பெருமையையும் அளித்ததாகும்.*

இக்காலத்துத் தத்துவ அறிஞர்களிடையே பார்க்லியின் தத்துவத்தைப் பற்றிக் கருத்து வேறுபாடுகள் காணப்படுகின்றன. அவர் சடக்கொள்கை, இறையில் கொள்கை, ஐயக்கொள்கை இவற்றை மறுப்பதில் எந்த அளவில் வெற்றி பெற்றார் என்பதைப் பற்றியும், புலக்காட்சி, எண்ணக் கொள்கை இவற்றைப்பற்றி அவருடைய கருத்துகள் திட்டமாக எவை என்னும் ஆராய்ச்சியிலும் தத்துவ அறிஞர்கள் ஒரு பொதுவான முடிவுக்கு வரவில்லை. "அவர் கருத்துக் கொள்கையினர் ஆனல், அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கையினர் அல்லர்,"† என்று கூறுமளவுக்கும் பார்க்லியைப் பற்றிய கருத்து வேறுபாடுள்ளது.

பார்க்லியின் பிரபஞ்சக் கொள்கை எளிதில் உருவாக்கப்பட்டதாகத் தோன்றினுலும், அதனை மறுப்பது மிகவும் கடினமாகவே உள்ளது. உடனடியாக நுகர்ச்சியில் காணப்படும் உறுதியானவைகளை ஏற்கும் அவருடைய கொள்கை நோக்கு அவருக்குப் பின் தோன்றிய பல சிந்தனையாளர்களுக்குத் தொடக்கநிலை (starting point) அளிப்பதாகவே உள்ளது. உண்மையில், பாஸிடிவிஸமும் (positivism), தோற்றநிலைக் கொள்கையும் (phenomenalism) புலக்

* W. K. Wright: *A History of Modern Philosophy*, p. 188.
† "He is an idealist, but not a subjective idealist."
(Hoffding: *A History of Modern Philosophy*, p. 423).

காட்சியை அவர் வற்புறுத்திய வகையிலிருந்தே தொடங்குகின்றன. பார்க்லியின் முடிபுகள் கான்டினுல் ஏற்றுக்கொள்ள முடியாதவையாய் இருந்த போதிலும் அறிவு தோற்ற நிலை பற்றியதே ஆகும் என்று கான்ட் வரையறை செய்தது பார்க்லியின் கொள்கையை வலியுறுத்துவதாக உளது என்று சிலர் கருதுகின்றனர். ஆக்க வழியில் பார்க்கும்போது பார்க்லியின் ஆன்மியக் காட்சிப் பொருள் கொள்கை (spiritual realism) ஆளுமையையும் பன்மையையும் வற்புறுத்தும் கருத்துக் கொள்கைக்கு (personal and pluralistic idealism) ஒரு தூண்டுகோலாகவே விளங்கியது. வெற்றுநிலைக் கருத்துகளின் மறுப்பு, தத்துவத்திற்கு அவர் செய்த நிலையான தொண்டாகவும் அவருடைய 'மனித அறிவின் அடிப்படைகளைப் பற்றிய கட்டுரை' என்னும் நூல் தத்துவத்திற்குச் சிறந்த அறிமுகமாகவும் உள்ளன. அவருடைய தத்துவத்தில் ஹ்யூம் குறை காணலாம்; கான்ட் அவருடைய கொள்கையைப் பாராட்டாமல் இருக்கலாம்; எனினும், அக்கொள்கை நிலைபெற்றுளது. அவருடைய தத்துவம் ஹக்ஸ்லி (Huxley)யால் பெரிதும் போற்றப்பட்டது; ஜே. எஸ். மில் (J. S. Mill), வில்லியம் ஜேம்ஸ் (William James) இவர்களுக்கு வழிகாட்டியாய் விளங்கியது; அண்மைக் காலத்து விஞ்ஞானப் போக்குடைய காட்சிப் பொருள் கொள்கையினரால் (realists) ஓரளவு அவர் கொள்கை ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகிறது.*

கல்விப் பயிற்சி வகையில், அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சியைத் தொடங்குபவர் கற்கவேண்டிய மிகச் சிறந்த அறிஞர்களுள் பார்க்லி ஒருவர் என்பதை அனைவரும் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றனர். அவருடைய வாதங்கள் எளியனவாயும் தெளிவாயும் உள்ளன. அவருடைய அகநிலைக் கொள்கை சிந்தனையாளர் ஒவ்வொருவரையும் அதிர்ச்சியுறச் செய்து மேலும் ஆழ்ந்து எண்ணத் தூண்டுகின்றது. பார்க்லி எழுப்பும் இடர்ப்பாடுகள் பலவற்றையும் எண்ணிப் பார்ப்பதனல் இவர்கள் இக்காலத் தத்துவத்தின் சிக்கல்கள் எவை என்பதனை அறிந்துகொண்டவராகின்றனர்.†

---

* H. W, Dresser: *A History of Modern Philosophy*, p. 109,
† W. K. Wright: *A History of Modern Philosophy*, p. 195.

ஹ்யூம்
(HUME)
[1711—1776]

தோற்றுவாய்
(INTRODUCTION)

மனித சிந்தனையின் வளர்ச்சியைப்பற்றிய வரலாற்றில் ஆங்கிலேயத் தத்துவத்தின் (English philosophy) சிறப்பு அது கையாண்ட நுகர்ச்சி வழிமுறையைச் (empirical method) சார்ந்ததாகும். அது மற்றைய தத்துவ அறிஞர்களுடைய திட்டங்கள் மட்டுமன்றி, உலகைப்பற்றி வழக்கத்திலுள்ள கருத்துகளும் சிறப்பு விஞ்ஞானங்களும் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தாமல் ஏற்றுக்கொண்ட கருதுகோள்களைப்பற்றியும் ஆராய முற்பட்டது. எனவே, லாக் நம்முடைய எண்ணங்களின் மூலத்தைப்பற்றிய சரியான விளக்கம் தேவை என்பதை வற்புறுத்தினர். அந்த விளக்கத்தை அளிக்க முயலுங்கால், அதில் இடம் (Space), பொருள் (Substance) இவற்றைப்பற்றிய எண்ணங்களில் சிக்கல் உளது என்பதை பார்க்லி சுட்டிக்காட்டினர். அறிவைப்பற்றிய திறனாய்வு (critical examination) பதினெட்டாம் நூற்றாண்டில் பிரிட்டிஷ் தத்துவக் குழுவில் டேவிட் ஹ்யூமின் தத்துவத்தில் உச்சநிலையை எட்டிற்று. ஹ்யூம், தமக்கு முந்திய எல்லாத் தத்துவத் திட்டங்களுக்கும் அடிநிலையும், லாக், பார்க்லி இவர்களால் மும்முரமாக ஆராயப்படாததுமான பொருள், காரணகாரிய உறவு இவ்விரண்டையும் முறையான ஆய்வுக்கு உட்படுத்தினர். இருத்தல் என்பது அறிவின்பாற்பட்

டது என்பது அனைவருக்கும் உடன்பாடு; இருத்தல் என்பதில் நம் அறிவு போன்ற ஏதோ ஒன்று உள்ளடங்கியுளது என்பதைத் தெரிந்தோ தெரியாமலோ மேற்கொண்டுளர். இந்த முன் எண்ணத்தைப் பற்றியே ஹ்யூம் ஆராய்ச்சி நிகழ்த்தினர். அத்தகைய ஆய்வை மும்முரமாக மேற்கொள்ளுவதில் அவர் முதல்வராய்த் திகழ்ந்தார். அதற்கான அவருடைய ஆராய்ச்சியில் அவர் சிந்தனைத் தத்துவம் (speculative philosophy), தனிப்பட்ட விசாரணை (specific enquiry), பொது அறிவு (common sense) ஆகிய நிலைகளைக் கடந்த அடிப்படைகளைப்பற்றி ஆராய வேண்டியதாயிற்று. அம்முயற்சியில் விடாப்பிடியாய் ஈடுபடும் போது எய்தும் தனிமையையும் அவர் உணர்ந்தார். தம்முடைய விழிப்பான அறிவு ஆர்வமும் தாம் மேற்கொண்ட முறையை முடிவுவரை முரணின்றிக் கடைப்பிடிப்பதனல் புகழை அடைய முடியும் என்னும் நம்பிக்கையும் தம்முடைய பணியை நிறைவேற்ற உதவின என்று அவரே கூறுகிருர்.*

லாக், நாம் உள்ளத்தைப்பற்றி உறுதியான அறிவையும், கடவுள், ஒழுக்கம் இவற்றைப்பற்றி அளவை நெறி அறிவையும் புற உலகத்திலுள்ள பொருள்களைப்பற்றி நடைமுறைக்குத் தேவைப்பட்ட உறுதியான அறிவையும் மெய்ம்மைத்திறன் உள்ள அறிவையும் பெற்றுள்ளதாகக் கூறினர். பார்க்லி, நம்முடைய உள்ளத்தின் சார்பின்றிச் சட உலகம் இருக்க முடியாதென்று அறிவித்ததுடன், எண்ணங்கள், உறவுகள், ஆன்மீயப் பொருள்கள் இவைகளுக்குட்பட்டதே அறிவு என்றும் அறிவித்தார். அறிவின் மூலத்தைப்பற்றி அளித்த நுகர்ச்சிக் கொள்கையையும் பார்க்லியின் "உள்ளது என்பது காணப்படுவது," என்னும் கருத்தையும் ஹ்யூம் ஏற்றுக்கொண்டு, அவற்றிலிருந்து சில விளைவுகளைப் பெற்றுர்; நாம் அறியக்கூடிய அனைத்துமே நம்முடைய உட்பகுதிகளேயாயின் (impressions) நமக்குச் சடப்பொருள்களைப் பற்றியோ அல்லது ஆன்மப் பொருள்களைப்பற்றியோ அவற்றின் உண்மையான இருத்தல் தன்மையைப்பற்றி உறுதி கூற எவ்விதமான உரிமையும் இல்லை. எவ்வகைப் பொருளையும் ஏற்றுக்கொள்ளக் காரணமாகக் காட்டக்

* H. Hoffding: *A History of Modern Philosophy*, pp. 424-5.

கூடிய உட்பதிவுகளுள் ஒன்றும் நாம் பெற்றிருக்கவில்லை. மேலும், கட்டாயமான உறவு அல்லது காரணகாரிய உறவைப்பற்றிய கருத்திற்கு எந்த விதமான ஆதாரமும் நம்முடைய நுகர்ச்சியில் கண்டுபிடிக்க முடியவில்லை; காரணகாரிய உறவு எண்ணங்களின் ஒழுங்கான தொடர்ச்சியையே குறிப்பிடுகின்றது. அடிப்படைத் தத்துவம், இறையியல், இயற்கை விஞ்ஞானம் முதலியவை பொதுமையானதும் கட்டாயமானதுமான அறிவைத் தர முடியாது. லாக், பொருள்களைப்பற்றிய (bodies) விஞ்ஞானம் இருக்க முடியாது என்று கருதியது போலவே, கடவுள், பிரபஞ்சம், ஆன்மா பற்றிய விஞ்ஞானங்களும் அறிவியலான விஞ்ஞானங்களாய் இருக்க முடியாது என்பது ஹ்யூம் கண்ட முடிபாகும். நாம் நுகர்ச்சியில் பெறுவதையே அறிய முடியும். நாம் ஈடுபடுகின்ற எந்தத் துறையிலும் மெய்ம்மைத்திறன் உள்ள அறிவையே பெறமுடியும். உண்மையான அறிவு தானே விளங்குவதாக இருக்க வேண்டும் என்று டேக்கார்ட், ஹாப்ஸ், லாக் முதலியோர் விளக்கியதை ஹ்யூம் ஏற்றுக்கொண்டார். ஆனல், அத்தகைய அறிவு கணிதத்தைத் தவிர வேறெதிலும் இருப்பதாக அவர் கருதவில்லை.

"ஹ்யூமினுடைய கருத்து, பல கோணங்களிலிருந்து பலவாறு விளக்கப்படுகின்றது. அது நம்முடைய அறிவு புறநிலைத்தோற்ற உலகைச் சார்ந்திருப்பதனல் பாஸிடிவிஸம் (positivism) என்றும், நாம் இறுதியானவற்றை (ultimates), அதாவது பொருள்கள், காரணங்கள், ஆன்மா, அகம் (ego), புற உலகம், பிரபஞ்சம் இவற்றைப் பற்றி முடிவாக ஒன்றும் அறியாததனல் அறியொணுக் கொள்கை என்றும் மனித உள்ளத்தால் அறியப்படும் உலகமே நம்முடைய ஆராய்ச்சிக்குகந்த உண்மையான பொருள் என்று கருதுவதால் மக்கண்மைக் கொள்கை (Humanism) என்றும் வழங்கப்படுகின்றது."*

ஹ்யூமை, முதலில் ஒரு தத்துவ அறிஞராக உலகம் அறியவில்லை; அரசியல், வரலாறு முதலிய துறைகளைச் சேர்ந்த எழுத்தாளராகவே அவரைக் கருதியது. இங்கிலாந்து நாட்டைவிட,

---

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 345.

பிரான்ஸ் நாடே முதல் முதலாக அவருக்கு மதிப்புத் தந்தது. நுட்பமான பகுத்தறியும் திறமை பெற்றிருந்ததால் பல்வேறு துறைகளில் அவர் குறிப்பிடத்தக்க அறியொணுக் கொள்கையினராய்த் திகழ முடிந்தது. மேலும், அவர் அடிப்படைத் தத்துவத்தில் திட்டம் வகுக்காவிடினும் அறவியல் அடிப்படைகளைப்பற்றி எவ்வித ஐயப்பாடும் கொள்ளவில்லை. அவருடைய தத்துவத் திட்டத்தில் காணப்படுகின்ற முரண்கள் மற்றவரை ஆய்வுச் சிந்தனைக்குச் செலுத்தின.

வாழ்க்கை வரலாறு
(BIOGRAPHY)

டேவிட் ஹ்யூம் 1711-ஆம் ஆண்டு, ஏப்பிரல் திங்கள், 26-ஆம் நாள், எடின்பரோ (Edinburgh) என்னும் ஊரில் பிறந்தார். நல்ல ஸ்காட்டிஷ் குடும்பங்களைச் சேர்ந்த அவருடைய பெற்றோர் பெர்விக்ஷயர் என்னும் ஊரில் (தென்ஸ்காத்லந்தில்) நைன்வெல்ஸ் (Nine-wells) என்று வழங்கப்படும் சிறிய பண்ணையைப் பெற்றிருந்தனர். 'ஹோம்' என்று வழங்கி வந்த பெயரை அவர் ஹ்யூம் என மாற்றிவிட்டார். அவர்கள் வாழ்ந்த வீடு அவ்வூரிலேயே அனைவருக்கும் தெரிந்ததாயிருந்தது. டேவிட் ஹ்யூம் மூன்று ஆண்டுக் குழந்தையாயிருந்தபோதே அவருடைய தந்தையார் இறந்துவிட்டார். எனவே, அன்னையாரின் பார்வையிலேயே அவர் வளர்ந்தார். அவரே தம்முடைய அன்னையாரைப்பற்றி, "இளமையுடனும் அழகுடனும் இருந்தபோதிலும் அவர் குழந்தைகளின் வளர்ப்பிலும் கல்வியிலும் தம்மை ஈடுபடுத்திக்கொண்டார்," என்று கூறியுள்ளார். ஹ்யூமின் பள்ளிப்படிப்பைப் பற்றி மிகுதியாக ஒன்றும் தெரியவில்லை. 1723-ஆம் ஆண்டில் அவர் எடின்பரோப் பல்கலைக்கழகத்தில் கிரேக்க மொழி வகுப்பில் சேர்ந்திருக்கலாம் என்று கருதப்படுகின்றது. எனினும், அவர் பட்டம் ஒன்றும் பெருமலே வெளியேறினர். பதினேழாவது வயதில் அவருடைய குடும்பத்தினர் அவரை வழக்கறிஞராக்கச் (lawyer) செய்த முயற்சி வெற்றியளிக்கவில்லை. ஆறு ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர் வணிகத்துறையில் ஈடுபட்டு, அதிலும் அவர் வெற்றி காணவில்லை.

1735ல் ஹ்யூம் தம்முடைய கல்வியைத் தொடர்ந்து நிகழ்த்தும் எண்ணத்துடன் பிரான்ஸுக்குச் சென்றார். அவருடைய வருவாய் குறைவாயிருந்த போதிலும் அது அவர் தங்கியிருந்த லா ப்ளெஷ் (La fleche)* என்னும் ஊரில் சிக்கனமாக வாழ்க்கையை நடத்தப் போதியதாயிருந்தது. அவர் மூன்று ஆண்டுகள் அங்குத் தங்கியதுடன் தம் 'மனித இயல்பு பற்றிய கட்டுரை' (Treatise on Human Nature) என்னும் நூலையும் எழுதினர். அந்நூலின் முதல் இரண்டு பகுதிகள் (Books I and II) 1739-ஆம் ஆண்டிலும், மூன்றாவது பகுதி (Book III) 1740-ஆம் ஆண்டிலும் வெளியிடப்பட்டன. அந்நூலைப்பற்றிப் புகழ்ச்சியான மதிப்புரை ('அறிஞர் எழுதிய நூல்களின் வரலாறு'—நவம்பர் 1739ல், 'History of the works of the learned' for November 1739) வெளிவந்த போதிலும் உடனடியாகப் புகழ் பெருதது ஹ்யூமிற்குப் பெரிதும் மனக்குறையாய் இருந்தது. பிற்காலத்தில் அவர் அதைப்பற்றி எண்ணியபோது, "வேறெந்த இலக்கிய முயற்சியும் இதைவிட நல்லூழின்றி இருந்திருக்க முடியாது; அது அச்சில் இறந்தே பிறந்தது. ஊக்கமுடையவர்களும் அதைப்பற்றி முணுமுணுக்கக்கூட இல்லை,"† என்று கூறுகிறார். எனினும், பிற்காலத்தில் அவர் அந்நூலைச் செம்மைப்படுத்தி மக்கள் விரும்புகின்ற வகையில் அதில் அடங்கியுள்ள மூன்று பகுதிகளை முறையே 'மனித அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சி' (Enquiry Concerning Human Understanding), வல்லுணர்ச்சிகள் பற்றிய கட்டுரை (A Dissertation of the Passions), ஒழுக்க அடிப்படைகளைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி (An Enquiry Concerning Principles of Morals) ஆகத் தனித் தனியே வெளியிட்டார்.

1740-ஆம் ஆண்டில் ஆடம் ஸ்மித் (Adam Smith) என்பவரிடம் ஹ்யூமின் வாழ்நாள் முழுவதும் நீடித்திருந்த நட்புத் தொடங்கியது. ஹ்யூம் தம்முடைய நூலின் பிரதி ஒன்றை அவருக்கு அனுப்பியிருந்தார். அடுத்தபடியாக 'ஒழுக்க நியதி, அரசியல், இலக்கியம் பற்றிய

---

* இதே இடத்தில் டேக்கார்ட் கல்வி பயின்றார்.

† "Never literary attempt was more unfortunate;......it fell deadborn from the press without reaching such a distinction as even to excite a murmur among the zealots."

கட்டுரைகள்' (Essays Moral, Political and Literary) என்னும் இரண்டு தொகுதிகளைத் (two volumes) தம் பெயரின்றி 1741, 1742ல் வெளியிட்டார். இதன் விளைவாக உடனடியாக எழுந்த வெற்றி அவருக்கு மிகுந்த ஆறுதலளித்தது. இரண்டு ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர் அவருடைய நண்பர்கள் 1744ல் எடின்பரோப் பல்கலைக்கழகத்தில் அவருக்குப் பேராசிரியர் பதவி கிடைப்பதற்கான முயற்சிகள் செய்தார்கள். ஆனால், அவர் இறையில் கொள்கையினர் என்று கருதப்பட்டதால் அப்பதவி மறுக்கப்பட்டது. சிறிது காலத்திற்குப் பின்னர், பித்துப்பிடித்த ஒரு கனவானுக்கு (அனண்டேல் பிரபு (The Marquis of Annandale) ஆசிரியராகப் பணிசெய்ய முயன்றது, அக்கனவானின் காப்பாளர்களுள் ஒருவருடன் தொடர்ந்த பூசலில் முடிவுற்றது. 1746-ஆம் ஆண்டில் கானடா (Canada)வின்மேல் போர் தொடுப்பதற்காக நியமிக்கப்பட்ட ஜெனரல் செயின்ட் கிளேர் (General St. Clair) என்பவரின் செயலாளராகத் தேர்ந்தெடுக்கப்பட்டார். ஆனால், அத்திட்டம் நிறைவேருமல் பிரான்ஸ் நாட்டுக் கடலோரத்தில் பயனற்ற முற்றுகையில் முடிந்த போதிலும், ஹ்யூம் தம்முடைய கடமைகளை மன நிறைவு அளிக்கும் வகையில் செய்தார். இரண்டு ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர் 1748ல் அவர் ஜெனரல் செயின்ட் கிளேரின் மெய்காப்பாளராக (aide-de-camp) வியன்ன டியூரின் (Vienna and Turin) நாடுகளுக்கு அரசியல் அலுவலாகச் சென்ற போது 'உறங்கும் தத்துவ அறிஞர்' ('The sleeping philosopher'*)[1] என்ற கேலிப் பெயர் பெற்ருர். 1749ல் அவர் மீண்டும் லண்டன் திரும்பினர். அடுத்த இரண்டு ஆண்டுகள், 'இயற்கைச் சமயத்தைப் பற்றிய உரையாடல்கள்' (The Dialogues of Natural Religion),[2] 'ஒழுக்க அடிப்படைகளைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி' (Inquiry concerning the Principles of Morals-1751ல் வெளியிடப்பட்டது), 'அரசியல் பற்றிய கட்டுரைகள்' (Political Discourses-1752ல் வெளியிடப்பட்டது) ஆகிய இந்நூல்களை எழுதுவதில் ஈடுபட்டிருந்தார்.

---

* 1. Edited by D. C. Yalden—Thomson: *Hume-Theory of Knowledge*, p. ix.

2. இந்நூல் அவருடைய வாழ்நாளுக்குப் பின்னரே வெளியிடப்பட்டது.

பிந்திய நூல்கள் அவருக்கு உடனடியாகவே பெரும்புகழ் அளித் தன. மேலும், அவை 1753ல் பிரெஞ்சு மொழியில் மொழிபெயர்க்கப் பட்டதனல், அவருடைய பெயர் ஐரோப்பா முழுவதிலும் பரவியது.

புகழ் ஏற்படுங்காலத்தில் அவருடைய பண நிலையும் சீருற்றது. இதற்கு அவருடைய செட்டான பழக்கங்களும் ஓரளவு காரணமா யிருந்தன என்று சொல்லலாம். நல்லூழும் இன்பமும் உடையவர் களுள் தாமும் ஒருவராக அவர் நினைக்கலானர். எடின்பரோவி லுள்ள வழக்கறிஞர்கள் (Faculty of Advocates) மிக்க எதிர்ப்புக் கிடையே அவரை நூல் நிலைய அதிகாரி (Librarian)யாக 1752ல் தேர்ந்தெடுத்தனர். இரண்டு ஆண்டுகளுக்குப் பின்னர், 'முதலாம் ஜேம்ஸ், முதலாம் சார்லஸ் இவர்களின் ஆட்சியைப் பற்றிய கிரேட் பிரிட்டனின் வரலாறு' என்னும் தம்முடைய நூலின் முதல் தொகுதியை (First volume of the History of Great Britain, containing the reign of James I and Charles I) வெளியிட்டார். அந் நூலின் விற்பனை முதலில் நன்ருய் இருந்த போதிலும், அது இங்கி லீஷ், ஸ்காட்ச், ஐரிஷ், விக், டோரி, கட்டுப்பாடற்ற சிந்தனையாளர், சமயப்பற்றுள்ளோர் போன்ற பலவகைப்பட்டவர்களாலும் இகழப் பட்டது. எனினும், அந்நூலின் இரண்டாவது பகுதி 1757ல் வெளி வந்தபோது நல்லமுறையில் வரவேற்கப்பட்டது. 1757ஆம் ஆண்டில், 'சமயத்தின் இயற்கை வரலாறு' (Natural History of Religion) என்னும் அவருடைய நூல் வெளி வந்தது. அடுத்த இரண்டு ஆண்டு கள் 'டியூடர் ஆட்சியில் இங்கிலாந்தின் வரலாறு' (History of England under the House of Tudor) என்னும் நூலை லண்டனில் தங்கி எழுதினர். இந்நூலும், மிகுதியான பரபரப்பை எழுப்பிய தாக அவர் கருதினர்.

ஹ்யூம் தம்முடைய வழக்கமான தனிப்பட்ட வாழ்க்கையை விடுத்து 1763லிருந்து 1769 வரை பொது வாழ்க்கையில் ஈடுபட் டார். 1763ல் ஹெர்ட்போர்ட் பிரபு (Lord Hertford) பிரான் ஸுக்கு அரசியல் தூதுவராகச் சென்றபோது ஹ்யூம் அவருடைய செயலாளராய்ச் சென்ருர். அங்கு அவருடைய புகழ் தம் தாய் நாட்டைவிட மிகுதியாகப் பரவியிருந்ததுடன் அச்சமூகத்தவர் அவரைப் பெரிதும் மதித்தனர், விரும்பினர். இவையனைத்தும்

அவருக்கு மகிழ்ச்சி தந்தன. அங்கு அவருக்கு ரூஸ்ஸோ (Rousseau) வின் நட்பும் கிடைத்தது. பின்னர் 1776ம் ஆண்டில் ரூஸ்ஸோவுடன் லண்டன் திரும்பினர். சில மாதங்களுக்குப் பின்னர் அவர்களுக் கிடையே இலக்கிய வரலாற்றிலேயே குறிப்பிடத்தக்க பூசலும் பின்னர்ச் சமாதானமும் நிகழ்ந்தன.* பிறகு 1767-ஆம் ஆண்டில் ஹ்யூம் துணைச்செயலாளர் (Under Secretary of State) பதவியேற்று இரண்டு ஆண்டுகள் பணியாற்றினர். 1769ல் அவர் பதவியிலிருந்து ஓய்வு பெற்று, எடின்பரோவிற்குச் சென்று, சொந்தமாக ஒரு வீட்டைக் கட்டிக்கொண்டார். அவருடைய வீடு இருந்த வீதியே செயின்ட் டேவிட் வீதி (St. David Street) என வழங்கப்பட்டது. இங்கு அவர் மிக்க மன நிறைவுடன் சில ஆண்டுகள் தம்முடைய தமக்கையாருடன்கழித்தார். எடின்பரோ நகரத்தில் நாகரிகம், கல்வி இவற்றில் சிறந்து விளங்கினோர் கூடும் இடமாய் அவர் இல்லம் திகழ்ந்தது. 1775ல் அவருடைய உடல் நலம் குறையத் தொடங்கியது. தம் நோய் தீர்க்க முடியாததென முன்னமே அறிந்த அவர் 'என் வாழ்க்கை' என்னும் நூலை எழுதினர். எளிய ஆனல் பீடுடைய நடையில் எழுதிய இந்நூலில் தம்முடைய பண்பு நலன்களை அவரே நடுவு நிலைமையுடன் கூறி முடிக்கிருர். 1776-ஆம் ஆண்டு, ஆகஸ்டு, 25-ஆம்தேதி அவர் எடின்பரோவில் உயிர் நீத்தார். அவர் தம்மைப் பற்றி, "பதற்றமற்ற தன்மை, மன எழுச்சிகளை அடக்கக்கூடிய ஆற்றல், களங்கமின்றிப் பிறருடன் எளிதில் பழகும் இனிய பண்பு, பிறருடன் நட்புக் கொள்ளக்கூடிய போக்கு-ஆனல் பகைமை பாராட்டும் இயல்பின்மை"—இவற்றை உடையவராகக் குறிப்பிடுகின்ருர்.

ஹ்யூம், தம்முடைய காலத்தைச் சேர்ந்த பல சிறந்த அறிஞர்களுடன் நட்பும் தொடர்பும் கொண்டிருந்தார். அவருடன் பழகியவர் அனைவரும் அன்பு கொண்டிருந்தனர். நீண்ட காலம் தாங்குதற்கரிய நோயை அவர் நிலை கலங்காது பொறுத்திருந்தது அனைவராலும் வியந்து போற்றற்குரியது.

* C. R. Morris: *Locke, Berkeley, Hume*, p. 110.

ஹ்யூமின் வாழ்நாட்காலத்திலேயே வெளி வந்த நூல்களுள் முதன்மையானவை :

மனித இயல்பு பற்றிய நூல்	(Treatise on Human Nature)
ஒழுக்கம், அரசியல், இலக்கியம் பற்றிய கட்டுரைகள்	(Essays Moral, Political and Literary)
மனித அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சி	(Inquiry Concerning Human Understanding)
ஒழுக்க அடிப்படைகளைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி	(Inquiry Concerning Principles of Morals)
அரசியல் விரிவுரைகள்	(Political Discourses)
வல்லுணர்ச்சிகள் பற்றிய கட்டுரையும் சமய இயற்கை வரலாறும் உள்ளிட்ட நான்கு கட்டுரைகள்	(Four Dissertations-including (A Dissertation on the Passions and Natural History of Religions)

ஹ்யூமின் வாழ்நாட்களுக்குப்பின் வெளியிடப்பட்ட அவருடைய நூல்களுள் சிறப்பானவை :

என் வாழ்க்கை	(My Own Life)
இயற்கைச் சமயத்தைப் பற்றிய உரையாடல்கள்	(Dialogues Concerning Natural Religion)
தற்கொலை, ஆன்மாவின் இறவா நிலை பற்றிய கட்டுரைகள்	(Essays on Suicide and the Immortality of the Soul)*

நோக்கமும் முறையும்

(AIM AND METHOD)

கருத்துக் கொள்கையினர் உடற்பொருள்களே (bodies) இல்லை என்று பிடிவாதமாகப் பறை சாற்றுகின்றனர் ; அது போலவே சடக் கொள்கையினர் ஆன்மப் பொருள் இல்லை என்று உறுதி கூறுகின்றனர். ஆனால், ஸ்காட்லந்தைச் சேர்ந்த டேவிட் ஹ்யூம் இவ்விரு கோட்பாடுகளையும் புரோடகொரஸ் (Protagoras) லாக் (Locke) இவர்களின் ஐயங்களைக் கொண்டு எதிர்க்கின்றார் ; மனித உள்ளத்

* இது இவர் எழுதியதுதானா என்பதைப்பற்றிய ஐயம் இருப்பதாகத் தெரிகிறது.

R. Falckenberg: *History of Modern Philosophy*, p. 227 (foot-note)

திஞல் உண்மையில் சிக்கலைத் தீர்க்க முடியுமா? மனித உள்ளம், அறிவின் முற்படைகளையும் (pre-conditions of knowledge) அடிப்படைத் தத்துவ எண்ணங்களின் மூலத்தையும் தன்னுடைய திறமையின் எல்லையையும் தீர்மானிக்கும்பொருட்டுத் தன்னுடைய ஆற்றல்களைப் பற்றி ஆழ்ந்து எண்ணத் தொடங்குகின்றது. எனவே, தத்துவத்தில் ஆய்வுப் போக்கும் தோற்ற நிலைப் போக்கும் திண்ணமாக இடம் பெறுகின்றன.*

மற்றவர்களைப் போலவே ஹ்யூமும் நுகர்ச்சியினுல் அறியப்படும் உலகத்திலிருந்தே தொடங்குகின்ருர். லாக் உடன் பிறந்த எண்ணங்களையும் பார்க்லி வெற்றுநிலைக் கருத்துகளையும் மறுத்தனர். 'புறப்பொருள்களின் அடிப்படையை உணர முடியாதது போல உள்ளத்தின் அடிப்படையும் உணர முடியாததுதான்; நுகர்ச்சியில் பெறுவதையே அறிய முடியும்,' என்றும் ஹயூம் கருதினர். மேலும், நம்முடைய சிந்தனை நுகர்ச்சிக்கு அப்பால் ஊடுருவிச் செல்ல முடியாததனுல், மனித இயல்பை அதனுடைய வெளிப்பாடுகளிலிருந்தே கற்பதும் எண்ணத்திற்கும் புலனுணர்ச்சிக்கும் உள்ள வேறுபாடுகளைப் பகுத்து அறிவதுமே நாம் பெறக்கூடியவை. மனித இயல்பைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி பல்வேறு துறைகளுடன் தொடர்பு கொண்டு இருப்பதைக் காண்கின்ருேம். உளவிஞ்ஞானங்கள் உட்பட (Mental Sciences) எல்லா விஞ்ஞானங்களும் மனித இயல்புடன் திட்டமான உறவுகொண்டிருக்கின்றன. அளவை இயலின் தலையாய நோக்கம் நம்முடைய அறிவுத்திறனின் (reasoning faculty) அடிப்படைகள் செயல்கள். இவற்றையும் எண்ணங்களின் இயல்புகளையும் விளக்குவதாகும். ஒழுக்க விதிகளும் ஆய்வும் நம்முடைய விருப்பங்களையும் பற்றுகளையும் (tastes and sentiments) விளக்குகின்றன. அரசியல், மக்களை ஒன்று சேர்த்துச் சமூகமாகவும் ஒருவரோடொருவர் சார்ந்திருப்பவராகவும் கருதுகின்றது. கணிதம், இயற்கைத் தத்துவம், இயற்கைச் சமயம் முதலியவைகளும் மக்களின் திறமைகளாலும் ஆற்றல்களாலும் தீர்மானிக்கப்படுகின்றன. எனவே, நம்முடைய புரிந்துகொள்ளும் திறமையை (understan

* Weber and Perry: *History of Philosophy*, pp. 338-9.

ding) ஒழுங்குபடுத்தவும் பற்றுகளைத் (sentiments) தூண்டவும் தனிப்பட்ட பொருள், செயல் அல்லது நடத்தையைப் புகழவோ அல்லது இகழவோ காரணமாக உள்ள அடிப்படைகளைக் கண்டு பிடிக்கவும் நாம் முதலில் மனித இயல்பைப் பற்றியே ஆராயவேண்டும். நமக்குத் தேவைப்படுவது உண்மை, பொய்; அறம், மறம்; எழில், குறைநிலை (beauty and deformity) என இவ்வாறு வேறுபாடு செய்வது எதனால் என்பது சிந்திக்க வேண்டுவதே. மானிட விஞ்ஞானம் அல்லது ஒழுக்கத் தத்துவம் (science of man or moral philosophy) என ஹ்யூமால் வழங்கப்படுவதே மற்ற விஞ்ஞானங்களுக்கு உறுதியான அடிநிலையாகும். இந்த மானிட விஞ்ஞானத்திற்கு நுகர்ச்சியும் உற்று நோக்கலும் தகுந்த அடிப்படையாவன. செய்காட்சி முறைப்படி ஆராய்வது (Experimental method of reasoning) தத்துவத்தில் வேண்டப்படுவதாகும்.*

பண்டைய அடிப்படைத் தத்துவத்தை (அதாவது பொருள்களின் இன்றியமையாத தன்மையைப் பற்றிய விஞ்ஞானம் எனக் கூறப்படுவதை) ஹ்யூம் வெறுக்கிறுர். ஏனெனில், " அது வறட்டுத் தத்துவச் சொற்களுடன் பரவலாக உள்ள குருட்டு நம்பிக்கையும் சேர்ந்துள்ள உணர்தற்கரிய தத்துவமாதலால், விஞ்ஞானம் என்றும் பேரறிவு என்றும் தவருகக் கருதப்படுகிறது," என்று தம்முடைய 'மனித அறிவுபற்றிய ஆராய்ச்சி' என்னும் நூலில் விளக்குகின்றுர். 'இந்தப் பயனற்ற விவாதத்தை விலக்கி, இதற்குப் பதிலாக ஆய்வு நோக்குடன் மனிதனின் புரிந்துகொள்ளும் இயல்பைப் பற்றி மும்முரமாக ஆராய்ந்து, அதனுடைய திறமைகளையும் எல்லைகளையும் திட்டமாகப் பாகுபாடு செய்ய வேண்டும்' என்கிறுர். இவ்வாறு ஆய்வு நோக்கை மேற்கொண்டால், மரபின் வழி வந்த அடிப்படைத் தத்துவம் மனித அறிவுக்கு விளங்காதனவும் தொடர்பற்றனவுமான பொருள்களைப்பற்றிச் செய்த ஆராய்ச்சி பயனற்றது என்பது விளங்கும். இந்த உழப்பு, சோர்வு தரக் கூடியதெனினும், வேண்டற்பாலது. ஏனெனில், இதற்குப் பின்னர்த் தொல்லையின்றி எப்போதும் அமைதியாக வாழலாம். மேலும், தவருனதும் கலப்

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 347.

பானதுமான அடிப்படைத் தத்துவத்தை அழிக்கும்பொருட்டு உண்மையான அடிப்படைத்தத்துவத்தைப் பேணி வளர்க்க வேண்டும். ஹ்யூம் மனிதனின் புரிந்துகொள்ளும் இயல்பைப் பற்றிய (Human understanding) ஆராய்ச்சி பல வகை நோக்கங்களுக்கும் கட்டாயமானது என்றும், தத்துவ ஆராய்ச்சி செய்யும் உள்ளத்தைப் பற்றி முதலில் புரிந்துகொள்ளாவிடின் அரசியல், சமயம், ஒழுக்கம் இவற்றின் நியதிகளைப்பற்றி மனநிறைவு அளிக்கக்கூடிய தத்துவத்தைப் பெறமுடியாது என்றும் நம்பினார். பேக்கன், ஹாப்ஸ் முதலியோரின் தத்துவத்தில் ஓரளவு காணப்பட்டும் வளர்ச்சியுற்றும் வந்த ஓர் இயக்கம், ஹ்யூமின் இந்த ஆய்வு நோக்கில் (Critical attitude) உச்ச நிலையை எய்திற்று.

ஹ்யூமினுடைய தலையாய நோக்கம் பௌதிகவிஞ்ஞானங்களின் (physical sciences) முறைகளை மனித இயல்பைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியில் கையாண்டு மானிட விஞ்ஞானம் (Science of Man) அமைப்பதேயாகும். இதனையே அவர் எல்லா விஞ்ஞானங்களுக்கும் அடிப்படையானதாகக் கருதினார். அதற்காக அவர் மனிதனுடைய இயல்பையும் திறமையையும் முன்னரே அமைத்துக்கொண்டே எவ்விதமான கொள்கையுமின்றி ஊக்கத்துடன் உற்று நோக்கலால் (observation) தெரிந்துகொள்ள விரும்பினார்.

மானிட இயல்பைப்பற்றி விஞ்ஞானத்தை அமைப்பவராக ஹ்யூம் நூல்கள் இயற்றினார். அவருக்குப் பின் வந்தவர்களும் இத்தகைய முறையைப் பின் பற்றுவதற்கு அவர் காரணராயிருந்தார். மனித உள்ளத்தின் தொழில் முறைகளை நாம் தெளிவாக அறிந்தால் நம்மால் வெல்ல முடியாத இடர்ப்பாடு ஒன்றும் இருக்க இயலாது. அதிலேயே நாம் உண்மையை அறியக்கூடிய குறிப்பு அடங்கியுள்ளது—நம்பிக்கைகளின் மூலங்களை ஆராய்வதனால் உண்மையை அறிவதற்கும், உணர்ச்சிகள் செயல்கள் இவற்றின் மூலங்களைப் புரிந்து கொள்வது, ஒழுங்குபடுத்துவது இவற்றின் மூலமாகப் பொதுவான இன்பத்தை அடையக்கூடிய பாதையைத் தெரிந்து கொள்வதற்கும் குறிப்பு அதிலேயே அடங்கியுள்ளது என்றும் ஹ்யூம் கருதினார்.

லாக், பார்க்லி இவ்விருவரைப் பின்பற்றிய ஹ்யூம் அறிவுபற்றிய

சிக்கலைத் தீர்க்க உளவியல் முறையைக் கையாண்டார். மேலும், அவர் லாக்கைப் போலவே உள்ளத்தின் திறனை பற்றிய ஆராய்ச்சி யையே மற்றெல்லாவற்றிற்கும் அடிப்படையானதாகக் கருதினர். இந்த ஆராய்ச்சியில் ஆராய்ச்சிக்குட்படுத்தப்படுவது உள்ளமே ஆகும். எனவே, பௌதிக விஞ்ஞானம் ஒரு பௌதிகப் பொருளைக் கருதுவதைப் போலவே இவ்வாராய்ச்சியில் உள்ளம் கருதப்படல் வேண்டும். உள்ளத்தின் இயல்புகளைப்பற்றிய நியதிகளைக்கண்டு பிடிக்கும் வரை அதனைக் கூர்மையாகக் கவனிப்பதுடன் பல்வேறு நிலைகளில் அதனுடைய நடத்தைகளையும் கவனிக்க வேண்டும். எனவே, தனிப்பட்ட உள்ளத்தின் உள்ளீடுகளைத் திட்டமாக விளக்கு வதும், சிறப்பாகத் தனிப்பட்ட உள்ளத்தின் நனவு நிலையில் நிகழும் நுகர்ச்சியின் தோற்றம், வளர்ச்சி இவற்றின் கட்டாய வரையறை களைத் தீர்மானிப்பதும் ஹ்யூம் தீர்க்க விரும்பிய சிக்கல்களாயின. அறிவு தனிப்பட்ட உள்ளத்தில் பிறப்பதனல், நாம் அவ்வுள்ளத்தின் நடத்தையைத் தொடர்ந்து கவனிப்பதன்மூலம் அது எவ்வாறு பிறக் கின்றது என்பதைக் காணலாம். மேலும், கூர்ந்து கவனிப்பதன் மூலம் உள்ளத்தைப்பற்றிய அறிவுக்கு-பொதுவாக எல்லா அறி வுக்குமே எவை தேவையானவை என்பதைத் தெரிந்துகொள்ளமுடி யும். ஹ்யூமினுடைய நூல்களின் அமைப்பும் வளர்ச்சியும் அவ ருடைய முறையைச் சார்ந்தவையாகும்.*

ஹ்யூம் செய்காட்சி முறை ஆய்வைத் (Experimental method of reasoning) தத்துவத்தில் கையாள வேண்டும் என்று வற்புறுத்தினர். தம்முடைய 'மனித இயல்பு பற்றிய கட்டுரையில்' (Treatise on Human Nature) இப்பணியை நிறைவேற்ற முயன்ருர். அந்நூலின் முதற்பாகத்தில் (Book I) புரிந்துகொள்ளலைப்பற்றியும் (under- standing), இரண்டாம் பாகத்தில் (Book II) வல்லுணர்ச்சிகளைப் பற்றியும் (passsion), மூன்ரும் பாகத்தில் (Book III) ஒழுக்க நியதி களைப்பற்றியும் (morals) விளக்கம் தரப்பட்டுள்ளது. அதே பொருள்களைப்பற்றி 'மனித அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சி' (Inquiry Concerning Human Understanding), 'வல்லுணர்ச்சிகள் பற்றிய

---

* C. R. Morris: *Locke, Berkeley, Hume*, pp. 115-6.

கட்டுரை' (Dissertation on the Passions), 'ஒழுக்க அடிப்படைகள் பற்றிய ஆராய்ச்சி' (Inquiry Concerning the Principles of Morals) முதலிய நூல்களிலும் விளக்கம் காணலாகும்.

ஹ்யூம், பௌதிக விஞ்ஞானத்தின் செய்காட்சி முறையை (Experimental method of physical science) உளவியலில் கையாண்டு நம்பிக்கையின் மூலங்களைக் கண்டுபிடிக்கவும் விளக்கவும் முடியும் என்றும், அது ஆன்மாவில் அறிவு பிறக்க உதவுகின்ற உள்ளத்தின் செயல்களையும் வல்லுணர்ச்சிகளையும் வெளிப்படுத்த முடியும் என்றும் நம்பினர். தம்முடைய உளவியலால் கண்டு பிடிக்கக்கூடிய உள்ளத்தில் நடைபெறுகின்ற எல்லா நிகழ்ச்சிகளும் அறிவின் உறுதியை நிலை நாட்ட முடியவில்லை என்று அறிந்த போது அவர் ஐயக்கொள்கையினராயினர். அவருக்குப்பின் எழுந்த தத்துவம் ஹ்யூமைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியில் பின் வரும் கேள்வியே மையமாய்த் திகழ்ந்தது: அறிவு (knowledge) ஏற்புடைமை பெற்றது என்று விளக்குவதில் அவருடைய தோல்வி, உளவியலறிஞர் என்னும் முறையில் அவருடைய தனிப்பட்ட தவறுகளால் உண்டானதா அல்லது உளவியல் முறையைக் கையாண்டதனல் எழுந்ததா என்பதாகும். இதைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியில் இரண்டாவதாகக் கூறப்பட்டதையே ஆங்கிலேயத் தத்துவம் (English philosophy) பின் பற்றியது. எனினும், இதைப்பற்றிக் கருத்து வேறுபாடுளது.*

அறிவின் பகுப்பு

(ANALYSIS OF KNOWLEDGE)

லாக், பார்க்லி முதலியோரின் தத்துவங்களில் உள்ள நுகர்ச்சிக் கொள்கை ஹ்யூமின் தத்துவத்தில் முழு உருவம் பெறுகிறது என்பதே அவர் கொள்கையின் சிறப்பாகும். எனவே, அவர் பின்பற்றிய உளவியற்கொள்கை அவருக்கு முற்பட்ட இருவரின் கொள்கைக்கு ஏற்ப அமைந்தது. ஆயினும், அவர்களைவிட ஹ்யூமின் கொள்கை தெளிவானதாயிருந்தது. ஹ்யூமினுடைய நூலின் வளர்ச்சியும் அமைப்பும் அவருடைய முறையின் அடிப்படை நியதியிலிருந்து

* C. R. Morris: *Locke, Berkeley, Hume*, pp. 114–5.

நேர்முகமாகவும் கட்டாயமாகவும் எழுகின்றன. ஹ்யூம் தம்முடைய 'மனித இயல்பு பற்றிய கட்டுரையில்' லாக்கைப்போலவே, மனிதனின் புரிந்துகொள்ளும் தன்மையைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியை நம்முடைய உள்ளத்தின் பல்வேறு உள்ளீடுகளைக் கண்டுபிடிப்பதன் மூலம் தொடங்குகின்றார்: லாக், பார்க்லி இவர்களைக்காட்டிலும் ஹ்யூம் மிகுதியான அளவில் நுகர்ச்சிக் கொள்கையினராய் விளங்கியதுடன் புலனுணர்ச்சியாலும் ஆழ்ந்து எண்ணுவதாலும் பெறப்படும் விவரங்களையே நம்முடைய அறிவு சார்ந்துள்ளது என்பதை அவர்களைவிட அழுத்தமாகக் கூறியுள்ளார்.*

ஹ்யூம், அறிவின் தோற்றம், இயல்பு, எல்லை முதலியவை பற்றி முறையான ஆராய்ச்சியை மேற்கொண்டார். உள்ளத்தின் எந்த உள்ளீட்டையும் குறிப்பிடப் பொதுவாகப் 'புலக்காட்சி' (perception) என்னும் சொல்லை அவர் பயன்படுத்துகின்றார். இச்சொல்லை அவர் புதுமையான முறையில் வழங்கியுள்ளார். லாக் விரிவான பொருளில் 'எண்ணம்' (idea) என்னும் சொல்லைக் கையாண்டதற்குப் பதிலாக ஹ்யூம் 'புலக்காட்சி' என்னும் சொல்லை வழங்குகிறார். புலக்காட்சிகளை, அவர் உட்பதிவுகள் (impressions), எண்ணங்கள் (ideas) என இருவகையாகப் பிரிக்கின்றார். அவர் கருத்துப்படி உட்பதிவு என்பது, நம்முடைய உள்ளத்தில் முதன் முறையாக எழுகின்ற புலனுணர்ச்சி, வல்லுணர்ச்சி, மன எழுச்சி இவற்றைக் குறிப்பதாகும். எண்ணம் என்பது உட்பதிவின் மங்கலான நகலாகும் (faint copy). உட்பதிவுகளுக்கும் எண்ணங்களுக்குமுள்ள முதன்மையான வேறுபாடு வருமாறு: முந்தியவை நம்முடைய உள்ளத்தில் முதலில் தோன்றுவதனல் மிகுந்த வலிவும் மிளிர்வும் (Force and vivacity) உடையவை. பிந்தியவை உட்பதிவுகளின் நகல்களாதலின் மங்கலாய் உள்ளவை. உட்பதிவுகளுக்கும் எண்ணங்களுக்கும் உள்ள வேறுபாடு உணர்ச்சிக்கும் சிந்தனைக்கும் உள்ள வேறுபாட்டைப் போன்றுளது. பொதுவாக எண்ணங்கள் உட்பதிவுகளைப் பெரிதும் ஒத்துள. வேறுபாடு, வலிவு மிளிர்வுகளின் ஏற்றத் தாழ்வுகள் பற்றியதாகும்.

* W. K. Wright: A History of Modern Philosophy, p. 198.

நம்முடைய உள்ளத்தில் உள்ளவை அனைத்தும் புற, அக உட்பதிவுகளிலிருந்து பெறப்படுபவையே ஆகும். மிளிர்வு மிக்க புலக் காட்சிகளே உட்பதிவுகளாவன. நாம் காணும்போது, அல்லது கேட்கும்போது, அல்லது உணர்ச்சி பெறும்போது, அல்லது அன்பு கொள்ளும்போது, அல்லது வெறுக்கும்போது, அல்லது விரும்பும் போது, அல்லது உறுதி செய்யும்போது (will), உட்பதிவுகள் எழுகின்றன. அதாவது, இவை நம்முடைய உள்ளத்தில் முதல் முறையாக எழுகின்ற எல்லாப் புலனுணர்ச்சிகளும் வல்லுணர்ச்சிகளும் மன எழுச்சிகளாகும். இவற்றை ஹ்யூம் புறத்திலிருந்து எழும் உட்பதிவுகள் (outward impressions) என வழங்குகின்றார். நம்முடைய எல்லாச் சிந்தனைகளும் அல்லது எண்ணங்களும் அத்தகைய உட்பதிவுகளின் நகல்களாகும். எண்ணங்கள் மிளிர்வு குறைந்த, மங்கலான உட்பதிவுகளாகும். மேற்குறிப்பிடப்பட்ட புலனுணர்ச்சி முதலியன பற்றி ஆழ்ந்து எண்ணும்போது இவற்றைத் தெரிந்துகொள்ளுகிறோம். எண்ணங்கள் அக உட்பதிவுகளுக்குக் (inward impressions) கொண்டு செலுத்துகின்றன.

புறத்திலிருந்து எழும் உட்பதிவுகள் (outward impressions) அல்லது புலனுணர்ச்சிகள் ஆன்மாவில் நம்மால் அறியப்படாத காரணங்களால் (unknown causes) எழுப்பப்படுகின்றன. அகத்தே உள்ள உட்பதிவுகள், பெரிதளவு, எண்ணங்களிலிருந்தே கிடைக்கப் பெறுகின்றன. எடுத்துக்காட்டாக, ஓர் உட்பதிவு (impression) நம்முடைய புலன்களைத் தாக்கும்பொழுது நாம் வெப்பம் அல்லது தட்பம், மகிழ்ச்சி அல்லது துன்பம் இவற்றை நுகர்கின்றோம்; இவ்வுட்பதிவின் நகல் தங்கிவிடுகிறது. மகிழ்ச்சி அல்லது துன்பம் பற்றிய இந்த எண்ணம் விருப்பு, வெறுப்பு, நம்பிக்கை, அச்சம் போன்ற புதிய உட்பதிவுகளை உண்டாக்குகின்றது. இவையே அகத்தே எழும் உட்பதிவுகள் அல்லது ஆழ்ந்து எண்ணலால் விளையும் உட்பதிவுகளாகும் (inward impressions or impressions of reflection). இவை மீண்டும் நினைவினாலும் கற்பனையினாலும் நகல் செய்யப்படுகின்றன. நினைவாற்றலின் எண்ணங்கள் (ideas of memory) முதலில் ஏற்பட்ட உள்ளீட்டை (original content) வைத்துக்கொண்டிருப்பதுடன் முதலில் ஏற்பட்ட முறையையும் ஒழுங்கையுங்கூட

அவ்வாறே நிலைபெறச் செய்துகொள்கின்றன. ஆனால், கற்பனையின் எண்ணங்கள் (ideas of imagination) முதலில் ஏற்பட்ட உள்ளீட்டை வைத்துக்கொண்டிருந்தாலும் எந்த உருவத்தையும் அடையலாம், புலன்களாலும் நுகர்ச்சியாலும் பெறப்படுகின்றவற்றைக் கலத்தல் (compounding), மாற்றல் (transposing), மிகுதியாக்கல் (augmenting), குறைத்தல் (diminishing) போன்ற முறைகளால் அறிவு பெறப்படுகின்றது. உட்பதிவுகளின் கலப்பும் தொகுப்புமே (mixture and composition) உள்ளத்தையும் இயற்றி நிலையையும் சார்ந்துள்ளன. நாம் ஆராய்ச்சி செய்யும் ஒவ்வோர் எண்ணமும் அதே மாதிரியான உட்பதிவின் நகல் என்பதைப் பகுப்பு முறையால் அறியமுடிகின்றது. மேலும், உட்பதிவுகள் இல்லையேல் எண்ணங்களும் இருக்க முடியாது. காட்டாக, குருடன் நிறத்தைப்பற்றியோ அல்லது செவிடன் ஒலியைப்பற்றியோ எண்ணம் பெற முடியாது. எனவே, தத்துவ இயல் சொற்களின் பொருளை ஆராயும் பொழுது, ஓர் எண்ணம் எந்த உட்பதிவிலிருந்து கிடைக்கப் பெறுகின்றது என்னும் கேள்வியை நினைவிலிருத்தவேண்டும்.

மெய்யுணர்வு ஆய்வில் தம் முன்னோர்கள் கூறியதைப்போலவே ஹ்யூமும் தனிநிலை உட்பதிவுகள், எண்ணங்கள் (simple impressions, ideas) இவற்றிற்கும், கூட்டுநிலை உட்பதிவுகள், எண்ணங்கள் (complex impressions, ideas) இவ்ற்றிற்கும் வேறுபாடு கூறுகிறார். ஆயினும், தனி நிலை எண்ணத்தை எப்பொழுதும் தனிநிலை உட்பதிவின் நகலாக அவர் கருதினாலும் கூட்டுநிலை எண்ணத்தை இவ்வாறே அதற்குரிய கூட்டுநிலை உட்பதிவின் பிரதியாகக் கருதவில்லை.

ஒரு தனிப்பட்ட எண்ணம் உண்மையானதா அல்லது பொய்யானதா என்பதைத் தீர்மானிக்க அதனுடைய மூல உட்பதிவை (original impression) அல்லது நேரடியாக நுகர்ச்சியில் கிடைப்பதைப்பற்றி ஆராயவேண்டும். அப்பொழுதுதான் அந்த எண்ணம் மூல உட்பதிவின் உண்மை நகலா அன்று என்பதை அறியமுடியும். மூல உட்பதிவு அந்த எண்ணத்தைப்பற்றி உறுதியளிப்பின், அந்த எண்ணத்தை உண்மையானதெனக் கருதலாம். அன்றேல், அது கற்பனையால் எழுந்த எண்ணமே ஆகும்; எனவே, உண்மையானதன்று. இவ்வாறு ஆராய்ந்து எவையெல்லாம் உட்பதிவுகளி

லிருந்து பெறப்படுபவை என்று அறியப்படுகின்றனவோ, அவை யெல்லாம் மெய்யானவை; உட்பதிவுகளைச் சேராதவை பொய் யானவை என்று ஹ்யூம் முடிவு காண்கிறார்.

உள்ளத்தின் உள்ளீடுகளைத் தீர்மானித்த பிறகு ஹ்யூம் அவற் றின் உறவு முறைகளைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியை மேற்கொண்டார். நம்முடைய சிந்தனைகள் அல்லது எண்ணங்கள் முழுமையாக நெறி யின்றியும் உறவின்றியும் தற்செயலாக இணைக்கப்படுபவைகளாக இல்லை. அவை ஒன்றோடொன்று ஓரளவு முறையாகவும் ஒழுங் காகவும் உறவு கொண்டுள்ளன. அவற்றிற்கிடையே பிணைப்பு இருப்பதனால், ஒன்று மற்றொன்றுக்குச் செலுத்துகின்றது. எடுத் துக்காட்டாக, ஒரு படம் இயற்கையாகவே நம்முடைய சிந்தனையை அப்படத்தின் மூலத்திற்குச் (original) செலுத்துகின்றது—ஒத்திருத் தல் (Resemblance); ஒரு வீட்டிலுள்ள அறையைப்பற்றிக் கேள்விப் படும்போது அதனைச் சேர்ந்திருக்கக் கூடியதைப்பற்றிய எண்ணம் தோன்றுகிறது—அண்மை (contiguity); புண்ணைப்பற்றிய சிந்தனை நோவைப்பற்றிய எண்ணத்தை எழுப்புகின்றது—காரணமும் காரிய மும் (cause and effect). இதனையே ஹ்யூம் 'எண்ணங்களின் இயைபு' (association of ideas) என வழங்குகின்றார். ஒத்திருத்தல், இடம் காலம் இவற்றைச் சார்ந்துள்ள அண்மை, பொருள்களின் காரண காரிய உறவு இவையே இயைபு பற்றிய அடிப்படைகள் அல்லது நியதிகளாகும். நம்முடைய சிந்தனைகள், ஒத்திருக்கின்ற பொருள் கள், அண்மையுள்ளவை, காரணகாரிய உறவு முறையில் உள்ளவை இவற்றைப்பற்றிய சிந்தனைகளை எழுப்புகின்றன. இந்த அடிப்படை களுக்கேற்ப நிகழும் எண்ணங்களின் சேர்க்கை அல்லது இயைபின் மூலம் நம்முடைய கூட்டுநிலை எண்ணங்கள் எல்லாம் உருவாக்கப் படுகின்றன. எண்ணங்களின் இயைபு எவ்வாறு எழுகின்றது என்பதைப்பற்றி ஹ்யூம் விளக்க முயலவில்லை என்பதை நாம் கவனிக்க வேண்டும். அவர், அதனை நடைமுறையில் நாம் காண் கின்ற நிகழ்ச்சியென ஏற்றுக்கொண்டு, இயைபின் அடிப்படைகள் யாவை என்பதைப்பற்றி ஆராய்கின்றார். அவருடைய விளக்கம் யாதெனில், இயைபு நிகழ்கின்றபோது எண்ணங்களில் சில பண்பு கள் இருப்பதை உறுதியாகக் காணலாம். இதில் அவர் நியூட்டன்

(Newton) முறையை (அதாவது தம்மால் கவனிக்கப்படுவதைத் தவிர வெறெதைப்பற்றியும் கூறுதிருத்தலைக்) கையாளுகிறுர். எண்ணங்களில் பண்புகள் இருப்பின் இயைபும் அங்குக் காணப்படும். ஹ்யூமினுடைய பாகுபாடு முழுமையானதாய் இருப்பினும் இல்லாவிடினும், அவர் தமது முறையைப் பயன்படுத்துவதில் மிகுந்த ஊக்கம் காட்டுகிறுர்.*

ஹ்யூம் இயைபு பற்றிய அடிப்படைகள் (principles of association) நம்முடைய கற்பனையின் தொழிற்பாடுகளுக்கும் பொருந்துவனவாய் உள்ளன என்பதை உணர்ந்தார். பிறகு அந்த அடிப்படைகளே நம்முடைய உள்ளத்திலுள்ள எல்லா எண்ணங்களுக்கிடையே உள்ள உறவு முறைகளுக்கும் பொருந்துவனவாய் உள்ளன என்று விளக்க முற்பட்டார். இந்த அடிப்படைகளினுல் போதிய அளவு விளக்க முடியாத உள்ள நிகழ்ச்சி எதுவும் இல்லை. ஏனெனில், கட்டுப்பாடான முறையில் நிகழும் விஞ்ஞான அறிவு முறையும் எண்ணங்களின் இயைபைத் தவிரப் பிறிதன்று என்பது பகுத்தாய்ந்த போது வெளிப்படையாகிறது என்று அவர் முடிவு செய்தார்.

நம்முடைய சிந்தனையின் செயல்கள் முப்பெரும்பிரிவுகளுள் அடங்குவதாக ஹ்யூம் கருதினுர். அவையாவன : உறவு முறைகளைப் பற்றுதல், மாறு நிலைகளைப் பற்றுதல், பொருள்களைப் பற்றுதல் (the apprehension of relations, of modes and of substances) இவையனைத்தும் சிந்தனையினுல் உணரப்பட்டவையேயன்றி, புலக்காட்சியினுலறியப்பட்டவையல்ல. இவற்றைப்பற்றி அறிவதற்கு உட்பதிவுகள் மட்டுமல்லாமல் சில உள்ள நிகழ்ச்சிகளும் தேவைப்படுகின்றன. ஹ்யூமின் ஊக்கம் முழுவதும் உறவு முறையை அறிவதைப்பற்றிய ஆய்விலும் சிறப்பாகக் காரணகாரிய உறவைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியிலும் ஈடுபட்டது. இப்பகுதியே ஹ்யூம் வகுத்த கொள்கையின் மையமாகக் கருதப்பட்டது. எனவே, அதைப்பற்றித் தனிப்பட்ட முறையில் ஆய்வுசெய்ய வேண்டுவதாகின்றது. ஏனெனில், அவருடைய ஐயக் கொள்கையின் உயிர் நாடி இதில் காணப்படுகின்றது. பொதுவாக ஹ்யூமிற்குப்பின் வந்த தத்துவ அறிஞர்களின் பணி, காரணகாரிய

* C. R. Morris : *Locke, Berkeley, Hume*, p. 123

உறவை ஹ்யூமின் தாக்குதலினின்றும் பாதுகாப்பதாகும் என்பது கூறப்படுகின்றது.

அறிவின் ஏற்புடைமை
(VALIDITY OF KNOWLEDGE)

அறிவின் இயல்பைப் பகுத்தாராய்ந்த பின்னர் அதன் ஏற்புடைமையைப்பற்றி ஹ்யூம் விளக்குகிருர். நம்முடைய எண்ணங்கள் அல்லது சிந்தனைகள் அனைத்தும் உட்பதிவுகளின் நகல்களேயாகும். நம்முடைய அறிவு முற்றும் நுகர்ச்சியிலிருந்தே பெறப்படுகின்றது. அவ்வாறெனின், 'அத்தகைய அறிவைப்பற்றிய ஏற்புடைமை யாது? ஏற்புடைமையின் தன்மை யாது?' என்பன போன்ற கேள்விகள் எழுகின்றன.

மனித அறிவால் அறியக்கூடிய பொருள்களை ஹ்யூம் இரு வகைகளாகப் பிரிக்கின்ருர். அவையாவன: (1) எண்ணங்களின் உறவுகள் (relations of ideas) (2) நிகழ்ச்சி உண்மைகள் (matters of fact). வடிவ கணிதம் (geometry), இயற்கணிதம் (algebra), எண் கணக்கு (arithmetic) இவற்றில் காணப்படும் உண்மைகள்—சுருங்கக்கூறின், உள்ளுணர்வால் அல்லது அளவை நெறி வாயிலாக அறியப்படும் ஒவ்வொன்றும்—முதலாவது வகையைச் சேர்ந்ததாகும். மூவைந்தின் தொகை முப்பதில் பாதி என்பது எண்களுக்குள்ள உறவைக் குறிக்கிறது. இத்தகைய உண்மைகள் சிந்தனையின் தொழிற்பாட்டின் மூலமாகவே கண்டுபிடிக்கக் கூடியவையாகும்; இவை பிரபஞ்சத்தில் இருக்கத் தேவையில்லை. எடுத்துக்காட்டாக இயற்கையில் ஒரு வட்டம் அல்லது முக்கோணம் என்பதே இல்லாமற்போனலும் அவற்றைப்பற்றி யூக்ளிட் (Euclid) மெய்ப்பித்த உண்மைகள் தங்களுடைய உறுதியையும் தாமே விளங்கும் தன்மையையும் எப்போதும் பெற்றிருக்கும்.

நிகழ்ச்சி உண்மைகளைப்பற்றிய சான்று, காரணகாரிய உறவு முறையிலிருந்தே முழுவதும் பெறப்படுகின்றது. (இச்சான்று புலன் அல்லது நினைவு ஆகியவற்றைக் கடந்துளது). நாம் முன்னமே அறிந்தபடி, காரணங்களையும் காரியங்களையும் பற்றிய நம்முடைய அறிவு, நுகர்ச்சியிலிருந்தே பெறப்படுகின்றது; நாம் நுகர்ச்சியில்

அறியும் பொருள்கள் அடிக்கடி இணைந்து காணப்படுகின்றதனால் எப்போதும் அவை அவ்வாறே இருக்கும் என்னும் முடிவிற்கு வழக்கம் நம்மைச் செலுத்துகிறது. ஆனால், வழக்கம் ஓர் இயல்பூக்கம். இயல்பூக்கம் பிழைபடக்கூடும். நடைமுறை நிகழ்ச்சிகளின் உண்மையைப்பற்றிய சான்று, கணிதத்தில் காணப்படுவதைப் போன்றதன்று. நடைமுறை நிகழ்ச்சிக்கு எதிரானதும் நிகழக்கூடியதேயாகும். ஏனெனில், அதில் எவ்வித முரணும் இருக்கவில்லை. ஆதவன் நாளை தோன்றுவான் என்பது எவ்வாறு விளங்கிக்கொள்ளக் கூடியதாக யாதொரு முரண்பாடும் இன்றி உளதோ, அவ்வாறே நாளை தோன்றமாட்டான் என்னும் கூற்றும் உளது. இதில் நாம் உறுதியானதும் தானே விளங்குவதுமான அறிவைப்பற்றிக் கருதவில்லை. ஆனால், மெய்ம்மைத்திறன் உள்ளதைப்பற்றியே கருதுகின்றோம்.

பொருள்களைப்பற்றி நாம் எவ்வகையான எண்ணமும் பெற்றிருக்கவில்லை. மேலும், அவற்றிற்கு அறிவுத் திட்டத்தில் இடமுமில்லை. ஆனால், 'காரணகாரிய உறவைப்பற்றிய கற்பனையை நம்புவதுபோல ஏன் பொருள்களைப்பற்றிய கற்பனையை நம்பக்கூடாது?' என்னும் கேள்வி எழலாம். ஹ்யூம் அதற்கு நாம் காரணகாரிய உறவைப்போல நிலையானதும், தவிர்க்க முடியாததும், பொதுமையானதுமான (permanent, irresistible and universal) அடிப்படைகளைப் பொருள், உருவம், வந்தேறிய பண்புகள், மறைநிலைப் பண்புகள், (substantial forms, accidents, occult qualities) போன்ற மாறுதலுக்குட்படுவதும் வலிவுற்றதும் ஒழுங்கற்றதுமான அடிப்படைகளிலிருந்து வேறுபடுத்தவேண்டும் என்று கூறுகிறார். முந்தியவை நம்முடையசிந்தனை, செயல் அனைத்திற்கும் அடிநிலையானவை. அவற்றை அகற்றினால், மனித இயல்பு தவிர்க்கமுடியாத வகையில் அழிவுற்றுப் பாழாய்விடும் என்பது திண்ணம். பிந்தியவை மனித இனத்தால் ஒதுக்க முடியாதவை அல்ல; அல்லது வாழ்க்கை முறைக்குத் தேவையானவையும் பயனுடையவையும் அல்ல.

எனவே, நாம் நடைமுறை நிகழ்ச்சி உண்மைகளைப்பற்றிச் (matters of fact) சார்பற்ற அல்லது தானே விளக்குவது அல்லது உறுதியான அறிவைப் பெற்றிருக்கவில்லை. நம்முடைய அறிவு

முழுமையான உறுதி நிலையை ஒரு போதும் அடையவில்லை. நம்முடைய முடிபுகள் நுகர்ச்சியைச் சார்ந்தே எழுகின்றன. ஆகவே, வருங்காலத்திலும் கடந்த காலத்தைப்போலவே நிகழும் என்று நம்புகின்றோம். ஆனால், பொருள்கள் மாறமாட்டா என முழுமையான உறுதி ஒன்றும் நாம் பெற்றிருக்கவில்லை. எனினும், இயற்கை ஒழுங்காகவும் ஒரே தன்மையுடனும் நிகழ்கின்றது என்னும் நம்பிக்கையுடன் செயலாற்றுவிடின், வாழ்க்கையே நடைபெருது. 'நம்முடைய ஐயக்கொள்கையினல் பயன் தரும் நன்மை ஒன்றும் விளையாது; ஐயச்சிந்தனைகளுக்கு மிக ஏற்ற மருந்து நடைமுறையே,'* என்று ஹ்யூம் கூறுகிருர்.

காரண காரிய உறவு

(CAUSAL RELATION)

உறவு முறைகள் யாவற்றிலும் காரண காரிய உறவு இன்றியமையாததாய்த் திகழ்கின்றது. எனவே, அது தத்துவத்தில் மட்டுமன்றி, விஞ்ஞானத் துறையிலும் தவிர்க்க முடியாதபடி இடம் பெற்றுள்ளது.

இக்காலத் தத்துவத்தில் டேக்கார்ட் ஆய்வுக்கு உட்படுத்தாமலே ஏற்றுக்கொண்ட அடிப்படைகளுள் காரண காரிய அடிப்படையும் ஒன்று என்பதை நாம் முன்னமே கண்டோம். கடவுளின் இருத்தலை மெய்ப்பிக்க அவர் அளித்த சான்றுகளில் ஒன்று காரண காரிய அடிப்படையைச் சார்ந்ததாகும். எனினும், அவர் காரண காரிய உறவையும் அளவை இயல் தொடர்பையும் (logical implication) வேறுபடுத்தத் தவறினர். ஸ்பினேஸா, காரண காரிய உறவிலிருந்து காலத்தை நீக்கும்பொருட்டு, அடிப்படையும் விளைவும் (ground and consequent) என்று திருத்தம் செய்தார். லைப்னிட்ஸ் காரண காரிய உறவை 'மாறுதல்' (change) என்றும், அது புறத்

* 'No practical good can come of our scepticism ; practice is the best cure for all sceptical reflections.'—F. Thilly : *A History of Philosophy*, pp. 353—4.

திருந்து நிகழாமல் அகத்தே நிகழும் மாறுபாடு அல்லது தன்னியல் பரிணமம் (spontaneous evolution) என்றும் விளக்கினர்.

லாக் காரண காரிய உறவை ஒரு கூட்டு நிலை எண்ணமாகவும், மற்றெல்லா உறவுகளிலும் தலையாயதாகவும் கருதினர். மேலும், அவர் காரணத்தில் காரியத்தை விளைவிக்கும் திறன் (power) உளது என்று நம்பினர். பார்க்லி, காரண காரிய உறவைச் சடப் பொருள்களுக்குள் காண மறுத்த போதிலும் ஆன்மப் பொருளில் இருப்பதாகக் கூறினர். மேலும், அவர் காரண காரிய உறவைக் 'குறியும்' அது 'குறிப்பிடும் பொருளும்' ('sign' and the 'thing signified') என்று மாற்றியமைத்தார். ஹ்யூம், பார்க்லியைக்காட்டிலும் ஓரளவு மேற்சென்று, காரண காரிய உறவு சடப்பொருள்களுக்கு மட்டுமன்றி, ஆன்மப் பொருள்களுக்கும் பொருந்தாதது என்றும், அது விந்தையானதென்றும், அதனை நம்புவதற்குப் புறநிலையான சான்று எதுவும் இல்லாததனுல் அது ஏற்றுக்கொள்ள முடியாத தென்றும், அது அகநிலையான மூலத்திலிருந்தே அதாவது உள்ளத்திலிருந்தே எழுவதாகத் தோன்றுகின்றது என்றும் கருதினர்; அதைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியில் தம்முடைய நுகர்ச்சிக் கொள்கை முறையைச் சிறிதும் பிறழாமல் பின்பற்ற முயன்ருர்.

காரணத்தைப்பற்றி ஹ்யூம் செய்த ஆய்வே அவர் தத்துவத்தின் மையமாகக் கருதப்படுகிறது; இதுவே அவர் தத்துவத் துறைக்கு வழங்கிய கொடையாகக் கூறப்படுகிறது. நம்முடைய அறிவுமுறை காரண காரிய உறவை அடிநிலையாகக் கொண்டதாகவே தோன்றுகின்றது. ஹ்யூமினுடைய காலத்தில் தத்துவம், பெரும்பாலும் புறநிலைத்தோற்றப் பொருள்களின் (phenomena) இறுதி அல்லது முதற்காரணங்களைக் கண்டறிவதைக் கற்பிப்பதாய் அமைந்தது. அது காரண காரிய அடிப்படையைக் கையாண்ட போதிலும், அவ்வடிப்படையின் ஏற்புடைமையைப்பற்றி முறையான ஆரர்ய்ச்சி செய்யவில்லை. எனவே, ஹ்யூம் இந்த அடிப்படை எந்த அளவுக்கு உறுதி வாய்ந்தது என்று தீர்மானிக்கும்பொருட்டு இதனை முறையான ஆய்வுக்கு உட்படுத்தினர்.

பொதுவாக இரண்டு பொருள்களுக்கிடையே காரண காரிய உறவு இருப்பதாகவும், ஒன்று காரணமாகவும், மற்ருென்று காரிய

மாகவும் நாம் கூறுகின்றோம். பொருள்களுக்கிடையே அண்மையும் (contiguity) அடுத்து நிகழ்தலும் (succession) காணப்படுதலால், அவ்வாறு கூறுகின்றோம். ஹ்யூம் இவை மட்டிலும் போதியவை ஆகாவென்றும், கட்டாய உறவும் (necessary relation) இன்றியமையாதது என்றும் எண்ணினர். மேலும், அவர் எழுப்பும் கேள்விகளாவன: 'முதலாவதாகத் தொடக்கம் உள்ள உள்பொருளுக்கு ஒரு காரணம் இருக்கவேண்டும் என்று சொல்வதற்கு நியாயம் என்ன? இரண்டாவதாகக் குறிப்பிட்ட ஒரு காரணத்திற்குக் குறிப்பிட்ட ஒரு காரியந்தான் இருக்கவேண்டும் என்று ஏன் முடிவு செய்யவேண்டும்? அதாவது, காரணத்திலிருந்து காரியத்தை உய்த்துணரும் அளவை முறையின் தன்மை யாது? இத்தொடர்பில் நாம் கொள்ளும் நம்பிக்கை எத்தகையது? காரியம், காரணத்துடன் கட்டாயமான உறவு கொண்டுள்ளது; அவ்வுறவினாலேயே தான் காரணம் காரியத்தை நிகழ்த்த முடிகிறது என்பதை நாம் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றோம். ஆனால், இந்தக் காரண காரிய உறவைப்பற்றிய அறிவை எவ்வாறு பெறுகின்றோம்? அவ்வறிவு எந்த அளவு ஏற்புடைமை பெற்றது?' இவை அனைத்தும் நாம் ஆராய வேண்டுபவையாகும்.

மேலும், ஹ்யூமின் கருத்துப்படி எண்ணம் என்பது உட்பதிவின் நகலே (copy) ஆகும். எனவே, காரணத்தைப் பற்றிய எண்ணம் எந்த உட்பதிவிலிருந்து பெறப்படுகின்றது? நாம் சுட்டிக்காட்டக்கூடிய அத்தகைய உட்பதிவு உள்ளதா? ஓர் எண்ணத்தை, அதனுடைய மூலமாகவுள்ள உட்பதிவை அறிவதுடன் அதனை ஆய்வுக்குட்படுத்தாமல், நாம் புரிந்துகொள்ள முடியாது. காரணத்தைப் பற்றிய எண்ணத்தை அளிக்கக் கூடிய உட்பதிவு ஒன்றும் இல்லையெனின், காரணத்தைப் பற்றிய எண்ணம் எவ்வாறு எழுகின்றது?

நடைமுறை நிகழ்ச்சிகளைப் பற்றிய எல்லா அறிவாய்வுகளும் காரண காரிய உறவையே அடிப்படையாகக் கொண்டவையாகும். நாம் எப்போதும் நிகழ்கால நிகழ்ச்சிக்கும் மற்றொன்றுக்கும் உள்ள தொடர்பைத் தேடுகின்றோம். எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு மனிதன் பாலைவனத் தீவிலே (a desert island) ஒரு கடிகாரத்தைக் கண்டால்,

அதிலிருந்து மனிதர்கள் அங்கு முன்னர்ச் சென்றிருக்க வேண்டும் என்று உய்த்துணருகிறான். காரண காரிய உறவைப்பற்றிய நம்முடைய ஆராய்ச்சியைச் சார்ந்தே நம்முடைய சிந்தனைகளும் செயல்களும் உள்ளன. எனவே, அத்தகைய உறவைப்பற்றிய ஆராய்ச்சி முதன்மை வாய்ந்ததாகும்.*

அத்தகைய உறவு முறையை நாம் எவ்வாறு அறிய முடியும்? அதனை இரு வழிகளில், அதாவது புலன் சார்பற்ற (a priori) வகையில் அல்லது நுகர்ச்சி வகையில் அறிய முடியுமா என்று எண்ணிப் பார்ப்போம். காரண காரிய உறவைப்பற்றிப் புலன் சார்பற்ற முறையில் அறிய முடியாது. அவ்வாறு அறிய இயலுமாயின், தீ வெப்பத்தை உண்டுபண்ணும் என்பது நுகர்ச்சியால் உணர்வதற்கு முன்னமே அறியக் கூடியதாக இருக்க வேண்டும். நுகர்ச்சிக்கு முன்னதாகவே தீயின் ஒளி, வெப்பம் இவற்றிலிருந்து ஆதாம் (Adam) தன்னையே அது அழித்துவிடும் என்று புலன் சார்பற்ற முறையில் அறிந்திருக்க முடியாது. காரணமாகக் கருதப்படுவதிலிருந்து காரியம் அல்லது விளைவை நம் உள்ளம் உய்த்துணர முடியாது. வெடிமருந்து வெடிக்கும் தன்மையுள்ளது; காந்தக்கல் ஈர்க்கும் தன்மை உடையது—என்பனவற்றை அறிவு முறையைக் கொண்டு எந்த அளவுக்கு முயன்றபோதிலும் நுகர்ச்சியினாலன்றி அவற்றைப் புலன் சார்பற்ற முறையில் நாம் கண்டுபிடிக்க முடியாது. ஏனெனில், விளைவு அல்லது காரியம் காரணத்திலிருந்து முழுமையாக வேறுபட்டதாகவும் காரணத்திலேயே அதனைக் கண்டுபிடிக்க முடியாததாகவும் இருக்கின்றது.

மேலும், குறிப்பிட்ட ஒரு காரணம் குறிப்பிட்ட ஒரு காரியத்தைத்தான் எழுப்பவேண்டும் என்றோ, அல்லது எப்பொழுதும் அதே காரியத்தைத்தான் எழுப்பவேண்டும் என்றோ, அளவை நெறியாகக் கூற முடியாது. கணிதத்தில் காணப்படும் உறவு முறையை (mathematical relation) மெய்ப்பிப்பதுபோல நாம் அதனை மெய்ப்பிக்கவும் முடியாது. புலனுக்கு முன்னெழு அறிவு (a priori reason) நமக்குக் காரணகாரிய உறவைப்பற்றிய அறிவை அளிக்கவில்லை.

* F. Thilly: A History of Philosophy, p. 348.

நுகர்ச்சிக்கு முன்னதாகவே உணவு உடலுக்கு ஊட்டத்தையும், தீ வெப்பத்தையும் விளைவிக்கின்றதாகக் கூற முடியாது. நுகர்ச்சியைப் பெறுவதற்குமுன் தீ வெப்பத்தை அளிப்பதற்குப் பதிலாகத் தண்மையை உண்டாக்குகின்றது என்று நாம் கூறினல் அதில் அளவையியலான முரண் ஒன்றும் இருப்பதாகத் தெரியவில்லை.

மேலும், புலனுணர்ச்சிக்கு முன்னதாகவே காரணகாரிய உறவு அறியப்படுவதனல், அது தானகவே விளங்குவதாக இருக்கவேண்டும். ஐயுற முடியாத உறுதியைப் பெற்றுள்ளதாக-தானகவே விளங்கக்கூடியதாக-உண்மையாக அதனை ஏற்றுக்கொண்டு கார்ட்டிஸியர்களை (Cartesians) ப்போல அதிலிருந்து நாம் தொடங்கக்கூடியதாக இருக்கவேண்டும். அதற்கு மாருகக் காரணகாரிய அடிப்படை—அதாவது, ஒரு நிகழ்ச்சி காரணமாகக் கருதப்பட்டு மற்ருெரு நிகழ்ச்சி அதன் விளைவாகக் கருதப்படுவது—தானகவே விளங்குவதன்று. காரணமும் காரியமும் காலத்தில் நிகழும் இரண்டு நிகழ்ச்சிகளாக இருப்பதனல் இவ்விரு நிகழ்ச்சிகளைப்பற்றித் தனித்தனியாகச் சிந்திக்க முடியும். காரணத்திற்கும் காரியத்திற்கும் இடையே இருப்பதாக நாம் கூறுகின்ற கட்டாயமான உறவு தானகவே விளங்குவதன்று. காலத்தில் இரு நிகழ்ச்சிகள் நடைபெறுகின்றன என்னும் உண்மையே அவை பிரிக்க முடியாதவை அல்ல என்பதை மெய்ப்பிக்கும் சான்ருகவும் உள்ளது. அவை இரண்டும் தனித்தனியாகப் பிரித்துச் சிந்திக்கக் கூடியவையாகவும் ஒன்றுக்கொன்று கட்டாய உறவு இன்றியும் இருப்பின், அவற்றின் உறவைப்பற்றிய கட்டாயம் காணக்கூடியதாக இல்லை.

ஹ்யூமின் கருத்து, காரணகாரிய அடிப்படை காலத்துடன் தொடர்புகொண்டதென்பதும், எனவே பிரிக்க முடியாததன்று என்பதுமாகும். ஆனல், அளவையியலாகப் பெறப்படுவது காலத்துடன் தொடர்பின்றி இருப்பதாகும். டேக்கார்ட், தானகவே விளங்குகின்ற ஓர் உண்மையிலிருந்து அதனுடைய கட்டாய விளைவாக உய்த்துணரப்படுவதையே காரியமென்று எண்ணினர். ஆனல், ஹ்யூம் காரணத்திற்கும் காரியத்திற்குமிடையே அத்தகைய தவிர்க்க முடியாத உறவு எதையும் காணுததனல் காரணம் என்பது கால அளவில் காரியத்திற்கு முன்பாகவே நிகழ்வது என்றும், அதனை

லேயே காரணத்தைக் காரியத்தின் தொடர்பின்றி அறியமுடியும் என்றும் கூறுகின்றார். அவற்றில் ஒவ்வொன்றையும் தனித்தனியே கருத அல்லது அறிய முடியுமாகையினால், அவ்வாறு பிரிப்பதில் அளவையியல் முரண் ஒன்றும் நிகழவில்லை என்றும், காரணத்திற்கும் காரியத்திற்குமிடையே இருப்பதாக மற்றவர்களால் நம்பப் படுகின்ற கட்டாயமான உறவு தானாகவே விளங்காதது என்றும் அவர் முடிவு கட்டினார்.

நாம் காரணகாரியங்கள் புலனுணர்ச்சிக்கு முன்னால் அறியப் படவில்லை என்று ஏற்றுக்கொண்டால், அவற்றை நுகர்ச்சியினால் பெறமுடியுமா என்பதை ஆராய்வோம். காரணகாரிய அடிப்படை நுகர்ச்சியிலிருந்து கிடைக்கப் பெறுவதானால் அது இரண்டு வழிகளால்—புலக்காட்சி (perception) அல்லது ஆழ்ந்து எண்ணல் (reflection)—இவற்றாலேதான் பெற முடியும்.

நாம் புலக்காட்சியினால் அதனைப் பெற முடியும் என்று கூற முடியாது. ஏனெனில், காரணம் காரியம் இவை இரண்டும் கட்டாய உறவு கொண்டுள்ளனவென்று புலக்காட்சி அறிவிக்க முடியாது. புலக்காட்சியில் காரணம், காரியத்தை நேரிடையாக உண்டாக்குவதை ஒரு போதும் காண முடியாது. புலக்காட்சியில் கவனிப்பது தீயே. அதன் பின்னர் உடனடியாக நாம் வெப்பத்தை உணருகின்றோம். எனவே, புலக்காட்சி இவ்விரு நிகழ்ச்சிகளையும் ஒன்றுக்குப் பின் ஒன்றாக அளிக்கின்றது. ஆனால், அவற்றிற்கிடையே உள் உறவு (inner connection) இருக்குமேயானால், நாம் அதனைப் புலன்கள்மூலமாக நேர்முகமாக ஒருபோதும் அறிய முடியவில்லை. எடுத்துக்காட்டாக, ஒன்றினை ஒன்று தொடர்ந்து நிகழும் இருநிகழ்ச்சிகளுக்கிடையேயுள்ள காரணகாரிய உறவைப்பற்றி எவ்வகையான குறிப்பும் புலக்காட்சி அளிக்கவில்லையானால், ஆழ்ந்து எண்ணுவதால் முடிகின்றதா என ஆராய்வோம்.

காரியத்தைக் காரணம் எவ்வாறு உண்டாக்குகிறது என்பதைப் புரிந்துகொள்ளச் செயல்களை உண்டாக்கக்கூடிய நம்முடைய திறமைகளைப்பற்றி நாம் ஆழ்ந்து எண்ணுவதைப் போலவே எண்ணிப் பார்க்கலாம். நாம் நம்மைப்பற்றி ஆராயும் பொழுது நம்முடைய இயற்றி நிலையின் ஆணைப்படி நம்முடைய புறச்செயல்

கள் நிகழ்வதை நாம் அறிகின்றோம். நம்முடைய உடலின் புற உறுப்புகளை நம் உள்ளத் திறன்களின் கட்டளைக்கேற்ப அசைக்க முடிகின்றது. மேற்கூறப்பட்டதைக் கொண்டு, ஒப்பு முறையைக் கையாண்டு, நாம் நம்முடைய செயல்களைப்பற்றி ஆழ்ந்து எண்ணு வதன் மூலம் காரியத்தைக் காரணம் எவ்வாறு உண்டாக்குகிறது என்பதையும் அவற்றிற்கிடையே உள்ள கட்டாய உறவையும் ஓரளவு தெரிந்துகொள்ளலாம். ஆனால், ஹ்யூமின் கேள்வி யாதெனில், இயற்றி நிலையிலிருந்து திறனைப்பற்றிய எண்ணம் எவ்வாறு பெறுகின்றோம் என்பதேயாகும். ஏனெனில், அதற்கு அடி நிலையாகக் கருதக்கூடியது ஒன்றும் நுகர்ச்சியில் காணப்பட வில்லை. நாம் உடலின் செயலில் காணக்கூடிய அனைத்தும் இயற்றி நிலையின் தீர்ப்பிற்கு ஏற்ப உடல் அசைவதேயாகும். ஒரு செயலை உண்டுபண்ணும்பொருட்டு இயற்றி நிலையிலிருந்து வெளிப் படுவதாகக் கூறப்படும் மறைவாயுள்ள திறனை (secret power) நம் மால் நேர்முகமாகக் காணமுடியாது. எனவே, நம்முடைய நுகர்ச்சி, இயற்றி நிலையிலும் ஒன்றினை ஒன்று தொடரும் இரு நிகழ்ச்சிகளை மட்டிலுமே அளிக்கின்றது. நாம் அவற்றை உறவுபடுத்தக்கூடிய திறன் (power) அல்லது காரண ஆற்றலை (causal agency) அல்லது கட்டாயமான இணைப்பைக் (necessary tie) காண்பதில்லை. எனவே, காரணகாரிய உறவு பற்றிய எண்ணம் புலக்காட்சி மூலமாகவோ அல்லது ஆழ்ந்து எண்ணுவதாலோ பெறப்படுவதன்று.

காரணகாரிய உறவு பற்றிய எண்ணம் புலச்சார்பற்ற முறை யிலும் நுகர்ச்சியிலும் அறிய முடியவில்லையானால், அது ஏற்புடைமை யுடையதன்று என்பது அளவை நெறி வாயிலாகப் பெறப்படுகின் றது. அந்த எண்ணம், மற்றெல்லாத் தவறான பிற எண்ணங்களைப் போலவே, உள்ளத்திலிருந்தே எழுந்திருக்க வேண்டும். எனவே, ஹ்யூம் காரணத்தைப்பற்றிய எண்ணம் அல்லது கட்டாய உறவுபற் றிய எண்ணம் எவ்வாறு உள்ளத்திலிருந்தே எழுகின்றது என் பதை விளக்க முற்பட்டார்.

காரணகாரிய உறவைப்பற்றிய நம்முடைய அறிவு உற்று நோக்குதல் (observation), நுகர்ச்சி இவற்றையே அடிநிலையாகக் கொண்டுளது. பொருள்கள் ஒன்றினை ஒன்று தொடர்ந்து வருவதை

யும் ஒத்தபொருள்கள் இடைவிடாது இணைந்து நிற்பதையும் காண்கின்றோம். எடுத்துக்காட்டாக, தீயைத் தொடர்ந்து வெப்பமும், பனியைத் தொடர்ந்து தட்பமும், ஒரு பில்லியர்ட் பந்தின் (billiard ball) இயக்கத்தைத் தொடர்ந்து மற்றொன்றின் இயக்கமும் நிகழ்வதைக் காண்கின்றோம். இரு வகைப் பொருள்கள் இணைந்தே பல முறை காணப்படுவதால், நாம் அப்பொருள்கள் காரணகாரிய உறவு கொண்டுள்ளனவென்றும், ஒன்று மற்றொன்றின் காரணம் என்றும் உய்த்துணர்கின்றோம். அதாவது, ஒன்று தோன்றும் பொழுது மற்றொன்றின் தோற்றத்தையும் எதிர்பார்க்கும் வகையில் நம் உள்ளம் உந்தப்படுகின்றது. மேற்குறிப்பிட்ட இருபொருள்களும் தொடர்புடையவை என்றும் அவை எப்போதும் சேர்ந்தே காணப்படுகின்றன என்றும் பழக்கத்தினால் (habit) அல்லது வழக்கத்தினால் (custom) நம் உள்ளம் நம்புகின்றது. தீயும் வெப்பமும், நிறையும் திண்மையும் இடைவிடாமல் இணைந்தே தோன்றுவதால், அவற்றில் ஒன்று தோன்றும்பொழுது மற்றொன்றின் தோற்றத்தை எதிர்பார்க்கும் வகையில் நாம் பழக்கத்தினால் வலியுறுத்தப் பெறுகிறோம். பொருள்கள் தவறாமல் இணைந்து தோன்றுவதைப் பற்றிய நம்முடைய நுகர்ச்சி பொருள்களுக்கிடையே உறவு முறை உள்ளது என்னும் நம்பிக்கையை உண்டாக்குகின்றது. இந்த நம்பிக்கை ஆன்மாவினால் எழுப்பப்படுவதும் இயற்கையான இயல்பூக்கத்தின் செயலுமாகும். இது நாம் பரிசுகள் பெறும்போது நம் உள்ளத்தில் எழுகின்ற அன்புணர்ச்சி போன்று தவிர்க்க முடியாததாகும். நம்பிக்கை என்பது ஓர் உணர்ச்சி; அதன் பொருள் (meaning) ஒவ்வொருவராலும் அறியப்பட்டதே என்று கூற முடியுமே அன்றி, வேறு வகையில் நாம் அதனை வரையறை செய்ய முடியாது. ஏனெனில், ஒவ்வொருவரும் அதனை அறிந்துளர். ஹ்யூம் இந்த நம்பிக்கையின் உளவியலைப்பற்றித் தெளிவு காணவில்லை. அவர் இதனைக் கற்பனையுடன் முற்றொருமை கொண்டதாகக் கருதுகின்றார். ஆனால், அதுவும் அவருக்குத் தெளிவற்றதாகவும் மன நிறைவளிக்காததாகவுமே உள்ளது. எனவே, இயற்கை நம்முடைய உள்ளத்தின் செயலாற்றும் தன்மையை நம்பாமல், காரணத்திலிருந்து காரியத்தையும் காரியத்திலிருந்து காரணத்தையும் உய்த்

துணர்வதில் போலிகள் ஏற்படுமாகையால், அதனை ஓர் இயல்பூக்கம் அல்லது பொறியியல் போக்காகவே பெறுகின்றது என்று ஹ்யூம் விளக்குகிறார்.*

எனவே, காரணம் என்பது ஒரு பொருளை மற்றொன்று பின் தொடர்வது என்றும், ஒன்றின் தோற்றம் மற்றொன்றைப்பற்றிய சிந்தனையை எழுப்புவது என்றும் வரையறுத்துக் கூறலாம். ஆனால் இந்த வரையறையை அடிப்படைத் தத்துவ அறிஞர் ஏற்க மறுக்கின்றனர் என்று ஹ்யூம் கூறுவதுடன் அவர்களுடைய கொள்கைகளைப்பற்றியும் ஆய்வு செய்கின்றார். அவர்கள், காரணம் என்பது மற்றொன்றை உண்டாக்குவது என்றும், காரணத்தில் மறைந்துள்ள திறன், ஆற்றல் அல்லது வல்லமை (a secret power, force or energy) இருப்பதாகவும் அதுவே காரியத்தை உண்டாக்குவதாகவும் கருதினர். மேலும், அவர்கள் காரணத்தைக் காரியத்துடன் இணைக்கின்ற பிணைப்பு ஒன்று இருப்பதாகவும் காரண காரியத்திற்கிடையே ஒரு கட்டாய உறவு இருப்பதாகவும் நம்பினர்கள். அதன்பயனாக அவர்கள் நாம் அத்திறனை அறிந்தால், நுகர்ச்சியின் சார்பின்றியே காரியத்தை முன்னதாகவே அறியமுடியும் என்றும், சிந்தனை வெற்று அறிவாய்வு-இவற்றின் மூலமாகவே உறுதியுடன் கூற முடியும் என்றும் வெளியிட்டனர். அஃது உண்மையானல், நாம் காரியத்தைக் காரணத்திலிருந்தே உய்த்துணரலாம். காரணத்தைப்பற்றிய அறிவே அதனுடன் காரியத்தைப்பற்றிய அறிவையும் கட்டாயமாகக் கொண்டுளது. எனவே, நாம் நுகர்ச்சியின்றியே உடனடியாகவே ஒரு பொருள் எவ்வாறு இயங்கும் என்பதைத் தெரிந்துகொள்ளலாம்.

அவ்வாறெனின், திறன், ஆற்றல், வல்லமை, கட்டாய உறவு (power, force, energy, necessary connection) முதலியவை எதைக் குறிப்பிடுகின்றன ? அவற்றை நாம் பயன்படுத்த என்ன உரிமை உள்ளது ? இவற்றிற்கு விடை காண நாம் திறனைப்பற்றிய அல்லது கட்டாய உறவு முறை பற்றிய எண்ணத்தைப் பகுத்துணர வேண்டும். முன்னதாகவே புறப்புலன்கள் அல்லது அகப்புலன்கள்

---

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, pp. 349—50.

வாயிலாக உணராததைப்பற்றி நாம் சிந்திக்க முடியாது. அவ்வாறெனின், திறனைப்பற்றிய எண்ணம் எந்த உட்பதிவைச் சார்ந்துள்ளது? அதனை எவ்வாறு பெறுகின்றோம்? புறப்பொருள்களிடையே காரணகாரிய தொடர்பைப்பற்றிக் கருதும்போது நாம் எவ்விதத் திறனையோ அல்லது கட்டாய உறவையோ கண்டுபிடிக்க முடியவில்லை. ஒன்று மற்றொன்றைத் தொடர்ந்து நிகழ்வதைக் காண்கின்றோம். எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு பில்லியர்ட் பந்தின் (billiard ball) அசைவும் அதனுடன் மற்றொன்றின் இயக்கமுமே நம்முடைய புறப்புலன்களுக்குத் தோன்றுகின்றன. பிரபஞ்சமாகிய பொறியை இயக்குவிக்கிற ஆற்றல் நாம் காண முடியாததாயிருக்கிறது. ஒரு பொருளின் முதல் தோற்றத்திலிருந்து அதனுடைய விளைவு பற்றி நாம் ஊகிக்க முடியாது. தீயைத் தொடர்ந்து எப்போதும் வெப்பம் எழுந்த போதிலும் அவற்றுக்குள் என்ன உறவு உள்ளது என்பதை நாம் கற்பனை செய்ய முடியவில்லை. அவ்வாறே நம்முடைய உள்ளத்தின் செயல்களைப்பற்றி ஆழ்ந்து எண்ணுவதன் மூலமாகவும் திறனைப்பற்றிய எண்ணத்தைப் பெறவில்லை. அது அக உட்பதிவு அல்லது நுகர்ச்சியினின்றும் நகல் செய்யப்பட்டதன்று. ஆனால், நாம் ஒவ்வொரு நொடியும் அகத்திறனை (internal power) உணரவில்லையா? இயற்றிநிலை நம் உடலின் உறுப்புகளை இயக்குவதையும் அல்லது உள்ளத்தின் திறன்களை (faculties) இயக்குவதையும் காணவில்லையா? இயற்றிநிலை நம்முடைய புற உறுப்புகளை இயக்குகின்றது; அல்லது நம்முடைய கற்பனையில் புதிய எண்ணத்தை உண்டாக்குகின்றது. இயற்றி நிலையின் செயல்களை நம்முடைய நனவு நிலையால் அறிகின்றோம். எனவே, நாம் திறன் அல்லது ஆற்றல் பற்றிய எண்ணத்தைப் பெறுவதுடன் நாமும் நுண்ணறிவு பெற்ற எல்லா உயிர்களும் இத்திறனைப் பெற்றுள்ளதாக உறுதி கொள்கிறோம் என்று சிலர் கருதுகின்றனர்.

ஆனால், ஹ்யூம் இக்கொள்கையை ஏற்க முடியாதென்றே விளக்குகின்றார்: நாம் இயற்றிநிலையின்மூலம் உடலின் உறுப்புகளை இயக்குகின்றோம் என்பது உண்மையே. ஆனால், அது எவ்வாறு நடைபெறுகின்றது என்பதை அறியவில்லை; ஒருபோதும் அறியவும் முடியாது. இயற்கை நிகழ்ச்சிகளில் இருப்பதைப்போலவே இங்

கும் நாம் திறனை அறிய முடியாதவர்களாயிருக்கிறோம். இயற்றி நிலையின் உத்தரவுப்படி உடல் இயங்குவதையே நம்முடைய நுகர்ச்சி அறிவிக்கின்றது. ஆனால், அது எவ்வாறு நடைபெறுகின் றது என்பது விந்தையாகவே உளது. இயற்றி நிலையையும் அத னுடைய செயலையும் பிரிக்க முடியாதவகையில் இணைந்திருக்கின்ற மறைவான உறவைப்பற்றி நம் நுகர்ச்சி ஒன்றும் தெரிவிக்கவில்லை. உடலுக்கும் உள்ளத்திற்கும் உள்ள முழுமையான உறவு விந்தை யாகவே உளது. இதில் காரணத்திற்கும் காரியத்திற்கும் உள்ள உறவும் தெரியவில்லை. அது போலவே நம்முடைய இயற்றிநிலை எவ்வாறு நம்முடைய சிந்தனையை ஆள்கின்றது என்பதைப்பற்றி யும் ஆன்மா எண்ணங்களை உண்டாக்கும் திறனைப்பற்றியும் தெரியவில்லை. அத்தகைய திறனை நாம் கண்டுபிடிக்க முடிய வில்லை. நாம் அறிந்தது அனைத்தும் இயற்றி நிலை ஓர் எண்ணத்தை எழுப்பியது, அதனைத் தொடர்ந்து காரியம் விளைந்தது என்பதே யாம்.

இது வரை கூறியவற்றை மீண்டும் நினைவு கொள்வோம்: நாம் ஒரு போதும் திறனை (power) நுகர முடியாது. நாம் காணக்கூடிய அனைத்தும் ஒரு நிகழ்ச்சி மற்றொன்றைத் தொடர்ந்து நிகழ்வதே யாகும். இயக்கத்தையும் இயற்றிநிலையையும் இணைக்கின்ற தளையை (tie) அல்லது உள்ளம் காரியத்தை உண்டாக்கக் காரணமாக உள்ள ஆற்றலைக் காணவோ அல்லது கருதவோ முடியாது. இதுவே இயற்கை நிகழ்ச்சிகளுக்கும் உண்மையாய் உள்ளது. இயற்கை யிலும் ஒரு நிகழ்ச்சியைத் தொடர்ந்து மற்றொன்று நிகழ்கின்றது; அவற்றிற்கிடையே எந்தத் தளையையும் காண முடியாது. அவை இணைந்து காணப்படுகின்றன. ஆனால் கட்டாய உறவுகொண்டிருக்க வில்லை (They seem conjoined but never connected). நாம் அத்த கைய தளை, அல்லது திறன் அல்லது உறவை ஒருபோதும் நுகர்ச்சி யில் அறியவில்லை. அதைப்பற்றிய உட்பதிவு எதையும் நாம் பெற வில்லை. எனவே, நாம் அதைப்பற்றிய எண்ணமும் பெற்றிருக்க வில்லை. நாம் ஒரு பொருள் மற்றொன்றுடன் உறவு கொண்டுள்ளது என்று கூறும் போது, அப்பொருள்கள் நம்முடைய சிந்தனையில் ஒன்றுக்கொன்று உறவு பெற்றிருக்கின்றது என்றே கருதுகின்

றேம்.* முன் கூறியபடி, நம்முடைய உள்ளம் பழக்கத்தை (habit) ஒட்டியே செயலாற்றுகின்றது. அதாவது, ஒரு நிகழ்ச்சி முதலில் தோன்றுமாயின், வழக்கமாக அதனை அடுத்துத் தோன்றுகின்ற நிகழ்ச்சியை நம்முடைய உள்ளம் பழக்கம் காரணமாக எதிர் பார்ப்பதுடன் அது இருக்கும் என்றும் நம்புகின்றது. எனவே, நாம் உள்ளத்தில் உணருகின்ற (feel) இந்த உறவு ஒருபொருளைக் கண்ட வுடன் வழக்கமாக அதனைத் தொடரும் பொருளுக்குப் பழக்கம் காரணமாகச் செல்லுகின்ற கற்பனையே பற்று (sentiment) அல்லது உட்பதிவாகும். அதினின்றே நாம் திறன் அல்லது கட்டாய உறவைப் பற்றிய எண்ணத்தையும் பெறுகின்றேம்.

எனவே, ஹ்யூமின் கருத்துப்படி, பொருள்கள் ஒன்றே டொன்று கட்டாயமான உறவைப் புறவுலகில் பெற்றிருக்கவில்லை. ஆனல், எண்ணங்களே நம் உள்ளத்தில் இயைபின் மூலமாக ஒன் றேடொன்று உறவு கொண்டுள்ளன. அந்த இயைபு மீண்டும் நிகழ் தல் (repetition), வழக்கம் அல்லது பழக்கத்தின் விளைவேயாகும். பல முறை எண்ணங்கள் ஒன்று சேர்ந்து காணப்பட்டதனல், ஓர் எண்ணம் தோன்றும்போது அது மற்றென்றைச் சுட்டுகின்றது. முற் பிற்பாடு—காரிய உறவன்று; அதனைத் தொடர்ந்து நிகழ்கிறது, அதினின்றும் நிகழவில்லை.† இதில் நாம் பெறுவது அளவையியல் கட்டாயம் (Logical necessity) அன்று. ஆனல், நுகர்ச்சியை அடிநிலை யாகக்கொண்ட உளவியல் கட்டாயமே (Psychological necessity) ஆகும். இம்முறையே விலங்குகள், குழந்தைகள், பெரும்பாலான மக்கள், தத்துவ அறிஞர்கள் முதலியோரிடத்தும் காணப்படு கின்றது ‡

---

* 'When we say an object is connected with another, we mean that they have acquired a connection in our thought.'

† 'Sequence not consequence; follows it and not from it.'

‡ F. Thilly: A *History of Philosophy*, pp. 351-2.

சடப்பொருள்
(MATERIAL SUBSTANCE)

பொருளைப் (substance) பற்றிய கருத்தை மனித சிந்தனையின் அடிப்படைகளில் ஒன்றாக ஹ்யூம் கருதுகின்றார். பொருளின் நிறம், ஒலி, சுவை போன்ற பண்புகள் தாமாகவே இருக்க முடியாதவை. எனவே, அவற்றைத் தாங்குவதற்கும் அவை இருப்பதற்கும் ஒரு அடிநிலை தேவைப்படுகின்றது. அதற்காக நம்முடைய கற்பனை நம்மால் அறியப்படாததும் கண்ணுக்குப் புலப்படாததுமான ஏதோ ஒன்றைக் கற்பிப்பதுடன் பண்புகள் வேறுபட்டாலும் அவ்வொன்று ஒரேமாதிரியாக உள்ளது என்றும் நம்புகின்றது. நம்மால் அறியப் படாத இந்த ஏதோ ஒன்றே பொருள் (substance) என்றும், அதன் பண்புகள் வந்தேறிய பண்புகள் (accidents) என்றும் வழங்கப்படுகின்றன. தத்துவ அறிஞர் சிலர் அதற்கு மறைநிலைப் பண்புகளும் (occult qualities) உருவமும் (substantial form) அளிக்கின்றனர். இவை யாவும் கட்டுக் கதைகளே; இருளில் பேய்களைக் காண்பதைப் போன்றவையாகும்.* நாம் எதைப்பற்றியும் புலக் காட்சிகளைத் தவிர எண்ணத்தைப் பெற்றிருக்கவில்லை. பொருள் (substance) புலக்காட்சியிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டது. எனவே பொருளைப்பற்றிய எண்ணத்தை நாம் பெற்றிருக்கவில்லை. பண்புகள் ஒன்றுக்கொன்று வேறுபட்டவை. எனவே, ஒன்று பிறவற்றினின்றும் வேறுபட்டது என்று கருதக்கூடியது; அன்றியும், உண்மையிலேயே அது பிற பண்புகளினின்றும் வேறுபட்டிருப்பதுடன் கற்பனையில் எழுவதான பொருள் என்பதுடனும் வேறுபட்டுளது.

பார்க்லி, சடப்பொருள் என ஒன்று இருக்க முடியாது என்று தெளிவாக விளக்கினர். உள்பொருள் என்பதும் எண்ணங்களும் ஒன்றே என்பது அவர் கொள்கை. ஹ்யூமின் கருத்துப்படி ஒரு பொருள் உண்மையில் இருக்குமானல், அதைப்பற்றிய எண்ணம் ஆழ்ந்து எண்ணுவதால் உண்டாகும் உட்பதிவிலிருந்து பெறப்பட வேண்டும். ஆனல், உட்பதிவுகள் வல்லுணர்ச்சி, மனவெழுச்சி

* 'But all these are fictions, they are like spectres in the dark.'

நிலைகள்— இவற்றைப் பற்றியனவாயுள. இவற்றுள் ஒன்றும் பொருளைப் பிரதி செய்யக்கூடியதாய் இல்லை. எனவே, சில பண்புகளின் தொகுப்பு என்பதைத் தவிர, பொருளைப்பற்றி வேறு எண்ணம் ஒன்றும் நாம் பெற்றிருக்கவில்லை. அதைப்பற்றி நாம் பேசும்போதும் அல்லது ஆராய்ந்து பார்க்கும்போதும் அதே எண்ணத்தைத்தான் குறிப்பிடுகின்றோம். எனவே, பொருளைப் (substance) பற்றிய எண்ணம், கற்பனையால் சேர்க்கப்பட்ட பல தனிநிலை எண்ணங்களின் தொகுப்பைத் தவிர வேறன்று. இத்தொகுப்புக்கு ஒரு குறிப்பிட்ட பெயர் (அதாவது, பொருள்-substance) வழங்குகிறது.

புலன்களின் சான்றுகொண்டே பொருள் உண்டென நாம் நம்பி இருக்க முடியாது. புலன்களால் பெறப்படுவதை அறிவைக் கொண்டு திருத்தியமைக்கவேண்டும். நாம் நம்முடைய புலன்களை இயற்கையான இயல்பூக்கத்தினுல் (natural instinct) நம்புகின்ரோம். நம்முடைய உள்ளத்தில் பிம்பம் அல்லது புலக்காட்சியைத் தவிர வேருென்றும் தோன்றுவதில்லை. நம் உள்ளம் பெறுவன புலக்காட்சிகளேயாதலின், நுகர்ச்சியைக்கொண்டு வேருென்றும் சொல்வதற்கில்லை. இரண்டு புலக்காட்சிகளுக்கிடையே காரண காரிய உறவு இருப்பதாக நாம் கருதுகின்ரோம். ஆனல், அத்தகைய உறவைப் புலக்காட்சிகளுக்கும் பொருள்களுக்கும் (objects) இடையே நாம் ஒரு பொழுதும் காண்பதில்லை.

சடப்பொருளிலிருந்து முதல் நிலைப்பண்புகளையும் வழி நிலைப் பண்புகளையும் நீக்கினுல் நாம் அறியமுடியாததும் விளக்கமுடியாததுமான ஏதோ ஒன்று நம்முடைய உட்பதிவுகளுக்குக் காரணமாகக் கொள்ளவேண்டுவதாகிறது. ஆனல், பொருள் பற்றிய இக்கருத்து இவ்வளவு குறைபாடுடையதாய் இருப்பதால் எந்த ஐயக்கொள்கையினரும் இதனை மறுப்பதைப் பயனுள்ள வேலையாகக் கருத மாட்டார்கள்.

அடிநிலை உண்மைப்பொருள்கள் (things in themselves) உள்ளனவா இல்லையா என்பதும் நமக்குத் தெரியவில்லை. நம் அறிவுக்கு உட்பட்டுள்ள பொருள்கள் அனைத்தும் நம்முடைய உட்பதிவுகளைப் பற்றிய எண்ணங்களேயாகும். அவை புறப்பொருள்களாலோ, நம்மாலோ, கடவுளாலோ உண்டாக்கப்பட்டவை என்று நாம் மெய்ப்

பிக்க முடியாது. நம்மால் அறியப்படாத காரணங்களால் (unknown causes) புலனுணர்ச்சிகள் நம்முடைய ஆன்மாவில் எழுப்பப்படுகின்றன. ஆகவே, நாம் செய்யக்கூடியது நம்முடைய அறிவை, நுகர்ச்சியால் நாம் அறியக்கூடிய உலகிற்கே, அதாவது நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள் எண்ணங்களாகிய இவற்றிற்கே கட்டுப்படுத்திக் கொள்வதாகும். நம்முடைய எண்ணங்களை ஒத்திட்டுப்பார்க்கலாம். அவற்றிற்கிடையேயுள்ள உறவு முறைகளைத் தெரிந்துகொள்ளலாம். அறிவு (reason) பற்றி ஆராயலாம். இவ்வாறு ஒருவகையான அளவை நெறி அறிவைப் பெறலாம். மேலும் நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளின் ஒழுங்குமுறையை (order) ஊன்றிக் கவனிக்கலாம். பழக்கம் அல்லது வழக்கத்தினுல் ஒரு பொருள் மற்றொன்றுடன் உறவு கொண்டிருப்பதைக் காரண காரிய உறவு என்று வழங்குகின்றோம்.

மேலும், மனிதனின் புரிந்துகொள்ளும் ஆற்றல் அளவுக்குட்பட்டதாய் இருப்பதால், இவ்வாற்றலுக்கு ஏற்ற பொருள்களைப் பற்றி ஆராய்வதுடன் அமைவு கொள்ள வேண்டும். தத்துவ இயலான முடிபுகள் வாழ்க்கையைப் பற்றிய சிந்தனைகளை முறைப்படுத்தித் திருத்துவதால் பெறப்படுவனவேயாகும். தம்முடைய ஆற்றல் குறைபாடுடையது, அளவுக்குட்பட்டது, தவறு செய்யக்கூடியது என்பதை உணரும் தத்துவ அறிஞர்கள், பொதுவாழ்க்கைக்கு அப்பாற்பட்ட ஆராய்ச்சிகளில் நுழைய மாட்டார்கள். உட்பதிவுகளின் தோற்றத்தைப் பற்றியோ, பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படை அமைப்பு எத்தகையது என்பதைப் பற்றியோ நிறைவு எய்தக்கூடிய அறிவை நாம் பெற முடியாது.

ஆன்மப் பொருள்
(SOUL SUBSTANCE)

உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவைப் பற்றிய சிக்கல் தத்துவ சாத்திரத்தில் முதன்மை வாய்ந்த ஒரு சிக்கலாகக் கருதப்படுகின்றது. உள்ளத்தின் இருத்தலைப்பற்றி டேக்கார்ட் அது ஐயுற முடியாத ஒன்று என்றும், தானே விளங்குவது என்றும், "உள்ளுகிறேன்,

ஆகையால் உள்ளேன்,'' என்றும் முடிவு கட்டியதுடன் அதனைத் தம்முடைய திட்டத்தின் அடிநிலையாகவும் கருதினர். லாக், டேக்கார்ட்டைப் பின்பற்றி ஆன்மாவின் இருத்தலை ஏற்றுக்கொண்டு, அது உள்ளுணர்வால் அறியப்படுகின்றது என்றும், புறவுலகைப் பற்றிய மெய்ம்மைத்திறனுள்ள அறிவை மட்டும் நாம் பெற்றுள்ள போதிலும் ஆன்மாவைப் பொறுத்த அளவில் உறுதியான அறிவு பெறுகின்றோம் என்றும் விளக்கினர். பார்க்லி சடப்பொருளைப்பற்றி நாம் அறியமுடியாது என்று கூறியபோதிலும், ஆன்மாவைப் பற்றி நாம் அறிய முடியும் என்று நம்பியதுடன், அதனைக் கருவியாகப் பயன்படுத்தியே தம்முடைய தத்துவத்தின் உடன்பாட்டுப் பகுதியையும் அமைத்தார். ஆனல், 'ஆன்மா பற்றிய எண்ணத்தை எந்த நேரான உட்பதிவிலிருந்து (positive impression) பெறுகின்றோம்?' என்ற கேள்வியை எழுப்பினல், பார்க்லி அத்தகைய உட்பதிவு ஒன்றும் இல்லை என்று ஒப்புக்கொள்ளுவதுடன், 'ஆன்மாவைப்பற்றி நாம் 'எண்ணம்' பெறமுடியாது; ஆனல் அதைப்பற்றிய 'உன்னமே' (notion) பெறுகின்றோம்,' என்றும் ஆன்மா ஓர் எண்ணம் அன்று என்றும் ஒப்புக்கொள்ளுகின்றார். அவ்வாறெனின், உள்ளம் அல்லது ஆன்மப்பொருளும் சடப்பொருளைப் போலவே நிலையற்றதாகிவிடுகிறது; இவ்விரண்டுமே கொள்ளத்தகாதனவாகின்றன.

ஹ்யூமின் கருத்துப்படி, பிரபஞ்சத்தின் மூல காரணம் (ultimate origin), இயல்பு இவற்றைக் குறிப்பிடுகின்ற பொருளில் நாம் அடிப்படைத் தத்துவத்தைப் பெற முடியாது. அறிவுக்குப் பொருந்திய பிரபஞ்ச இயல் கொள்கை (rational cosmology) பெறமுடியாததாகிறது. ஆன்மாவின் இன்றியமையாத தன்மையைப் பற்றிய விஞ்ஞானம்—அதாவது அறிவுக்குப் பொருத்தமான உளவியலையும் (rational psychology)—நாம் பெற முடியாது. நாம் சடத்தன்மையற்றதும் வகுக்க முடியாததும் அழிக்க முடியாததுமான ஆன்மப் பொருளைப் (soul substance) பற்றி ஒன்றுமே அறியவில்லை. பொருள் பற்றிய எண்ணமே (அது சடத்தைக் குறிப்பிட்டாலும் அல்லது உள்ளத்தைக் குறிப்பிடுவதாய் இருப்பினும்) பொருளற்றதாகவே உளது என்பதே அவருடைய கருத்தாகும். எளிமையையும் பகுப்பின்மையையும் பெற்றதும் சிந்திக்கின்றதுமான பொருளைப்பற்றிய

கொள்கையை உண்மையான இறையில் கொள்கை என்றும் அதனை ஏற்றுக்கொண்டால் நாம் ஸ்பிநோஸாவின் கொள்கையைத் தழுவிக் கொள்வதாகும் என்றும் ஹ்யூம் அறிவிக்கின்றார். அத்துடன் அவர், நாம், மற்றத் தத்துவ அறிஞர்கள் நம்புவது போல, எளிமையும் முற்றொருமையும் பெற்ற உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவைப்பற்றிய எண்ணமும் பெற முடியாது என்றும் அத்தகைய எளியதும் தொடர்ச்சியானதுமான அடிப்படை ஒன்றும் தம்முள் இல்லை என்றும் வெளியிடுகின்றார்.*

ஹ்யூம் உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவைப்பற்றிப் பின் வருமாறு கூறுகின்றார் : "உள்ளம் என ஒரு பொருளைப் பற்றிய எண்ணம் நாம் பெற்றிருப்பதாகப் பாசாங்கு செய்பவர்களை அவ்வெண்ணத்தை உண்டாக்குகின்ற உட்பதிவைச் சுட்டிக்காட்டி, எந்த வகையில் அந்த உட்பதிவு செயற்படுகின்றது என்றும், அது எப்பொருளிலிருந்து கிடைக்கப்பெறுகின்றது என்றும் தெளிவாகக் கூறும்படி கேட்டுக்கொள்கிறேன். அது ஒரு புலனுணர்ச்சியின் உட்பதிவா, அல்லது ஆழ்ந்து எண்ணலின் உட்பதிவா ? அது மகிழ்ச்சியாக உள்ளதா, அல்லது துன்பமாக உள்ளதா, அல்லது இரண்டுமற்ற தன்மையுடையதா ? அது எப்போதும் நம்மிடம் உள்ளதா, அல்லது சில வேளைகளில் மட்டும் திரும்ப வருகின்றதா ? அது சில வேளைகளில்மட்டிலும் வருவதாக இருப்பின், முதன்மையாக எந்த நேரத்தில் வருகின்றது ? எந்தக் காரணங்களால் அது உண்டாக்கப்படுகின்றது ?

" சில தத்துவ அறிஞர்கள் தாம் ஒவ்வொரு நொடியும், நம்மால் உள்ளம் அல்லது ஆன்மா என்று வழங்கப்படுவதுடன் நெருங்கிய தொடர்பு அல்லது நனவு நிலை அறிவு பெற்றிருப்பதாகவும் அதனுடைய இருத்தலை உணர்வதாகவும் அது தொடர்ந்து இருப்பதாகவும் கற்பனை செய்கின்றனர். மேலும் அவர்கள், அதனுடைய

---

* The doctrine of simplicity and indivisibility of a thinking substance is a true atheism; if we accept it, Hume declares, we must embrace Spinozism, "Nor have we as some philosophers hold, any idea of a simple and identical self. There is no such principle in me."—F. Thilly : A *History of Philosophy*, p. 355.

முழுமையான முற்றொருமை, எளிமை இவற்றைப்பற்றி எவ்விதச் செயல் விளக்கச் சான்றும் தேவையில்லாத வகையில் உறுதியாக உள்ளனர்.

"என்னைப் பொறுத்த வரை, என்னுடைய உள்ளம் அல்லது ஆன்மா (myself) என்று வழங்கப்படுவதைப்பற்றி மிகவும் நெருங்கிய முறையில் உணரும்போது, வெப்பம் அல்லது தண்மை, ஒளி அல்லது நிழல், அன்பு அல்லது வெறுப்பு, துன்பம் அல்லது மகிழ்ச்சி போன்ற புலக்காட்சி நிலைகளுள் ஏதாவது ஒன்றில் நான் முட்டிக்கொள்ளுகிறேன். புலக்காட்சியின்றி ஒரு போதும் நான் என் உள்ளத்தை அல்லது ஆன்மாவை அறிய முடியாது.* ஆழ்ந்த உறக்கம் போன்ற நேரங்களில் என்னுடைய புலக்காட்சிகள் இல்லாதிருக்கும்போது என்னுடைய உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவைப்பற்றிய உணர்ச்சியே இல்லாதிருக்கின்றேன்; உண்மையில் நான் இல்லை என்று கருதப்படும் நிலையையும் அடைகின்றேன். இறந்துவிடுவதால் என்னுடைய புலக்காட்சிகள் அனைத்தும் நீங்கினால், என் உடல் அழிவதால் என்னால் பார்க்கவோ, உணரவோ, அன்பு செய்யவோ, வெறுக்கவோ முடியாதபோது, நான் முழுமையாக அறிவுறுகின்றேன். என்னை ஓர் இன்மைப் பொருளாக்க இதைவிட வேறெதுவும் தேவையில்லை. ஒருவர் ஊக்கத்துடன் விருப்பு வெறுப்பற்ற ஆழ்ந்த சிந்தனையின் பிறகு அவருடைய உள்ளத்தை அல்லது ஆன்மாவைப்பற்றி (himself) வேறு வகையான கருத்தினை அடைவதாக எண்ணினால், அவருடன் நான் மேற்கொண்டு வாதாட முடியாது என்பதை ஒப்புக்கொள்ளுகின்றேன். என்னைப்போலவே அவரும் சரியான முடிவை அடைந்திருக்கக் கூடும் என்பதை ஒப்புக்கொள்ளலாம். எனினும், குறிப்பிட்ட இந்தச் சிக்கலில் இன்றியமையாத வேறுபாடுகள் கொண்டவர்களாகவே இருக்கின்றோம். ஒரு வேளை, அவர் எளியதும் தொடர்ச்சி

* "For my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception."

யுள்ளதுமான ஒன்றைக்கண்டு அதனைத் தம் உள்ளம் அல்லது ஆன்மா (himself) என்று வழங்கலாம்: ஆனால், அத்தகைய அடிப் படை ஒன்றையும் என்னுள் நான் காணவில்லை.

"அத்தகைய அடிப்படைத் தத்துவ அறிஞர்கள் ஒரு புறம் இருக்க, மற்றவர்களைப்பற்றி நான் கூறத் துணிவது யாதெனில், அவர்கள், கற்பனை செய்ய முடியாத வேகத்துடன் ஒன்றினை ஒன்று தொடர்ந்து நிகழும் பல்வேறு புலக்காட்சிகளின் தொகுப்பு அல்லது திரட்சி ஆவார்கள் என்பதேயாம். அவை இடைவிடாது மாறியும் இயங்கியும் உள்ளன. உள்ளம் ஒருவகையான 'கூத்தாட்டு அவை' யாகும் (a kind of theatre). அதில் பல புலக்காட்சிகள் ஒன்றன் பின் ஒன்றாகத் தொடர்ந்து எழுகின்றன; முன்னும் பின்னுமாகத் தோன்றுகின்றன; நழுவிச் செல்கின்றன; எண்ணற்கரிய நிலைகளி லும் அமைப்புகளிலும் ஒன்றுபடுகின்றன. அதில் எந்தக் குறிப் பிட்ட நேரத்திலும் உண்மையான எளியதன்மையோ அல்லது பல நேரங்களில் முற்றொருமையோ இருக்கவில்லை. உள்ளத்தை ஒரு கூத்தாட்டு அவைக்கு ஒப்புமைப்படுத்துவது நம்மைக் குழப்பத்திற் குட்படுத்தக்கூடாது. தொடர்ந்து எழும் புலக்காட்சிகளே உள் ளத்தை ஆக்குவனவாகும். எந்த இடத்தில் இக்காட்சிகள் எழுகின் றன, எப்பொருள்களைக்கொண்டு எழுகின்றன என்பன பற்றி நமக் குச் சிறிதளவும் தெளிவான எண்ணம் இல்லை.

"ஒவ்வொரு தனிப்பட்ட புலக்காட்சியும் தனிப்பட்ட இருத் தலைப் பெற்றிருப்பதுடன் உடனிருக்கின்ற அல்லது தொடர்ந்து எழுகின்ற மற்றப் புலக்காட்சிகளிலிருந்து வேறுபட்டும் பிரித்தறியக் கூடியதாகவும் உள்ளது. முற்றொருமை என்று குறிப்பிடப்படுவது உண்மையில் புலக்காட்சிகளைச் சார்ந்ததாகவும் அவற்றை இணைப்ப தாகவும் நாம் கூற முடியாது. அது, புலக்காட்சிகளைப் பற்றிய எண்ணங்கள் நம்முடைய கற்பனையில் ஒன்று சேர்வதனால் அவற் றைப்பற்றி நாம் ஆழ்ந்து எண்ணும்போது, நாம் அளிக்கின்ற ஒரு பண்பாகும். உள்ளம் என்பது சில உறவு முறைகளால் ஒன்று சேர்க்கப்பட்ட பல்வேறு புலக்காட்சிகளின் குவியல் (heap) அல் லது தொகுப்பு (collection) என்றும் எளிய தன்மையும் முற்றொரு மையும் பெற்றுள்ளதென்றும் தவறாகக் கருதப்படுகின்றதாகும்,"

என்று ஹ்யூம் முடிவு கட்டுகின்றார். எண்ணங்களுக்குத் தாங்கியாகக் கூடிய நிலையான ஓர் ஆன்மா அல்லது அகம் (self or ego) காட்சிக்கு உட்படுவதன்று. அதைப்பற்றிய ஒரே படித்தான, நிலையான உட்பதிவு இல்லை. ஒரே மாதிரியான எண்ணத் தொடர்புகள் மீண்டும் மீண்டும் தோன்றுவதனாலேயே அவை நிலையானவை என்று கருதித் தனி ஆள் முற்றொருமை (personal identity) இருப்பதாக நம்பப்படுகிறது. அடிப்படையில் பொருள் என ஒன்றும் இல்லை என்றால், ஆன்மா சடமல்லாதது, இறவாதது என்று கூற முடியாது. எனவே, தற்கொலை ஒரு பெருங்குற்றமாகாது.*

அறவியல்
(ETHICS)

ஹ்யூம், உள்ளுணர்வு, அளவை நெறி முறை இவற்றின் மூலம் அறியக்கூடிய முழுமையான, என்றுமுள, மாறாத, ஒழுக்க அடிப்படைகள் இருக்கின்றன என்பதை நம்பவில்லை. இவ்வகையில் அறவியல் கணிதத்தினின்றும் வேறுபட்டுளது. எனினும், ஹ்யூம் நுகர்ச்சியின்பாற்பட்ட அறவியலை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார். அறவியலை உளவியலுடன் நெருங்கிய தொடர்புடையதாகவே ஹ்யூம் கருதுகின்றார்.

ஹ்யூம் தம்முடைய உளவியல் பாங்கான பாகுபாட்டை அறிவைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியுடன் நிறுத்திக்கொள்ளாமல் மனவெழுச்சிகளுக்கும் கையாண்டார். இவ்வாறே ஸ்பினோஸாவும் மனவெழுச்சிகளின் தோற்றத்தை ஆராய்ந்தார். ஒரு வல்லுணர்ச்சி மற்றொன்றுடன்—அவ்வல்லுணர்ச்சிகளுக்குக் காரணமாக உள்ள பொருள்களைக் குறிப்பிடுகின்ற எண்ணங்களின் இயைபின்மூலம்—சேரமுடியும் என்று அவர் உணர்ந்தார். ஒரு வல்லுணர்ச்சி மற்றொன்றுடன் சேர்வதைத் தடுப்பதாலேதான் மாறுதல்கள் நிகழ்கின்றன; அறிவி

* "Thus robbed of its substantiality, the soul has no further claims to immateriality and immortality, and suicide ceases to be a crime."—R. Falckenberg: *History of Modern Philosophy*, p. 227.

ஞல் அன்று. ஏனெனில், ஆழ்ந்து எண்ணல், ஒப்பிடுதல் இவற்றுடன் அறிவு நின்றுவிடுகின்றது. வல்லுணர்ச்சிகளை நேர் முறையில் அறிவு பாதிப்பதில்லை. எனவே, அறிவினுல் அறவியலுக்கு அடிப்படையைத் தர இயலாது. அது அறத்தின் தன்மை வாய்ந்த நிகழ்ச்சிகளுக்குள்ள உறவைமட்டும் காட்டக்கூடியதாயிருக்கிறது. மேலும் நாம் அற நுகர்ச்சிக்கு நன்மை, தீமை போன்ற பண்புகளை அறிவின் மூலமாக அளிக்கவில்லை. நம்முடைய உணர்ச்சிகளில் எழுப்பப்படுகின்ற விளைவுகளினுலேயே அவற்றை அளிக்கின்ருேம். நம்முடைய இயல்பான தன்னலப்பற்றினுலேயே நன்மை, தீமை என்று வரையறை செய்கிருேம் என்பது நம்மால் மெய்ப்பிக்கவும் முடியாமலிருக்கின்றது. அவற்றை ஏற்றுக்கொள்வது அல்லது ஏற்க மறுப்பது நம்முடைய தனிப்பட்ட இயல்பிற்கு உகந்ததா எனக் காண்பதற்காகவன்று; ஆனுல் நாம் சமூக வாழ்வில் ஈடுபட்டவர்கள் (social beings) என்று குறிப்பிடவேதான். எனவே, பிறரிடம் இரக்க உணர்ச்சி காட்டுவதனுலேயே நீதி போற்றப்படுகின்றது. நம்முடைய மறைமுகமான அக்கறைகள் எப்படியிருப்பினும், நீதி மெச்சப்படுவது நம்முடைய அறப்பற்றின் (moral sentiment) பரப்பைக் குறிப்பிடுகின்றது. இரக்க உணர்ச்சி அல்லது இன உணர்ச்சி அறத்தின் அடிப்படையான நோக்கம் ஆகும். ஆடம் ஸ்மித் (Adam Smith) அவர்களும் ‘அறப்பற்றுகளின் கொள்கை’ (‘Theory of Moral Sentiments’) என்னும் தம்முடைய நூலில் இக் கருத்தை வற்புறுத்துகிருர்.

அறப்பற்றுகள் அறத் தீர்மானங்களைவிட அடிப்படையானவையாதலால், நம்முடைய இயற்றிநிலை (will) உணர்ச்சிகளாலேயே தீர்மானிக்கப்படுகின்றது; அறிவினுல் அன்று. எனவே, ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபு (Earl of Shaftesbury), ஹட்சிஸன் (Hutcheson) மற்றும் பல ஆங்கிலேய அறவியல் தத்துவ அறிஞர்களைப்போன்று ஹ்யூமும் பற்றுகளுக்கு முதலிடம் தருகின்ருர்; இன்றேல், கண்டிப்பான பயன்முதற்கொள்கை (utilitarian) நோக்கை ஏற்கும் நாட்டம் கொள்கின்ருர் என்று கூறலாம்.*

---

* H. W. Dresser: *History of Modern Philosophy.* pp. 216—7.

அற உணர்ச்சியைப் (moral sense) பற்றிய கருத்தைக் கையாளும்போது ஹ்யூம் அறவியலில் காணப்படும் மரபின் வழி வந்த கொள்கையைப் பின் பற்றினர். ஷாப்ட்ஸ்பரி பிரபு, ஹட்சிஸன் ஆகியோர் இம்மரபைச் சேர்ந்தவர்கள். ஹ்யூம் இரக்க உணர்ச்சியைக் (sympathy) கையாண்ட முறை பின்னர் ஆடம் ஸ்மித் அதனைப் பின்பற்ற உதவியாயிருந்தது. பயனைப் (utility) பற்றி அவர் கொண்ட கருத்து, பென்தம் (Bentham) மற்றும் பத்தொன்பதாவது நூற்றாண்டு பயன் முதற் கொள்கையினருக்கு முன்னோடியாய் அமைந்தது. அற உணர்வு, இரக்க உணர்ச்சி, பயன் இவற்றைப்பற்றிய அவருடைய சிந்தனைகள் இக்கால அறவியலில் காணப்படும் வேறுபட்ட மூன்று கொள்கைகளுக்குப் பல அரிய கருத்துகளை வழங்கின. ஆனால், இந்த மூன்று வகையான கொள்கைகளையும் முழுமையாக இணைக்க முடியுமா என்பது ஐயத்திற்கிடமானது. எனினும், ஹ்யூம் அறவியலைப்பற்றித் தம்முடைய கருத்துகளைத் தெளிவாக முறைப்படுத்திய ஒரு திட்டமாக அமைக்கவில்லை.*

கடவுள்
(GOD)

உலகத்தைப்பற்றியும் ஆன்மாவைப் பற்றியும் ஹ்யூமினுடைய கருத்துகளை முன்னர்ப் பார்த்தோம். இப்பொழுது கடவுளைப்பற்றி அவருடைய கருத்துகளை ஆராய்வோம்.

உலகம் சார்பற்று இருக்கின்றது எனத் தொடர்ந்து நம்பிய போதிலும் அதனை நாம் அளவை நெறி வாயிலாக மெய்ப்பிக்க முடியாததனால் அறிவுக்குப் பொருந்திய பிரபஞ்ச இயற்கொள்கையை அமைக்க முடியவில்லை. இவ்வாறே ஆன்மப் பொருளின் இருத்தலையும் அதன் அழியா நிலையையும் மெய்ப்பிக்க முடியாததனால் அறிவுக்குப் பொருத்தமான உளவியலையும் நாம் பெற முடியாததாகின்றது. மற்றும் நாம் கடவுளின் இயல்பையும் இன்றியமையாத பண்புகளையும் ஆணைகளையும் (decrees) அவர் திருவுள்ளத்தையும்

* W. K. Wright: A History of Modern Philosophy, p. 215.

பற்றி எதுவும் மெய்ப்பிக்க முடியாது. ஏனெனில், மனித அறிவு மிக வும் வலிவற்றும் விளக்கமின்றியும் வரையறைக்குட்பட்டும் இருப்ப தனுல், இத்தகைய சிக்கல்களைத் தீர்க்கும் தன்மை பெற்றிருக்க வில்லை. எனவே, அறிவுக்குப்பொருத்தமான இறையியல் கொள்கை யும் பெற முடியவில்லை. சாதாரணமாக ஒரு கல்லில் அதனுடைய பகுதிகள் எவ்வாறு இயைந்து நிற்கின்றன, அல்லது அதன் பகுதி கள் எவ்வாறு ஆக்கப்பட்டுள்ளன என்பதை நம்மால் விளக்க முடி யாமல் இருக்கிறது. மேலும், இவ்வாராய்ச்சியில் நாம் ஒப்புக் கொள்ள முடியாதனவாகப் பல முரண்கள் காணப்படுவதால் எந்த உறுதியுடன் நாம் உலகின் தோற்றத்தைப் பற்றியும் அல்லது அதன் வரலாறு பற்றியும் கூற முடியும்? இப்பிரபஞ்சத்தின் படைப்பு, அமைப்புப் பற்றியும் ஆன்மாவின் இருத்தல், பண்புகள் பற்றியும் முதலும் முடிவுமில்லாததும் எல்லா வன்மையுமுடையதும் எங்கும் நிறைந்ததும் எல்லையற்றதும் மாருததும் அறிய முடியாதது மான பொது ஆன்மாவைப் (Universal Spirit) பற்றிய அறிவும் நம் முடைய திறமைகளைக் கடந்து உள்ளது.

கடவுளின் இருத்தலைப்பற்றிக் கேள்வி ஒன்றும் எழவில்லை. ஆனல், அவருடைய இயல்பைப் பற்றிய கேள்வியே எழுகின்றது. கடவுளின் இருத்தலைப்பற்றிய உண்மையைப்போன்று வேறெதுவும் அத்தகைய உறுதி பெற்றிருக்கவில்லை. அவருடைய இருத்தல் பற் றிய உண்மையே நம்முடைய நம்பிக்கைகளுக்கெல்லாம் அடிப்படை யாகவும் அறத்தின் உறுதி மிக்க அடிநிலையாகவும் சமூகத்தைத் தாங்கி நிற்பதாகவும் உளது. காரணமின்றிக் காரியமில்லை என்பத ஞல், இப்பிரபஞ்சத்திற்கு மூல காரணமானதை அது எதுவாக இருப்பினும் கடவுளென வழங்குவதுடன், எல்லா நிறைவுகளும் அதற்கிருப்பதாகவும் கூறுகின்ருேம். ஆனல், அந்தத் தெய்விக ஒன்றின் இன்றியமையாத பண்புகளை அறியவோ அல்லது அதன் நிறைவான பண்புகளுக்கும் மனிதனல் உண்டாக்கப்பட்ட பொரு ளின் நிறைவுகளுக்கும் ஒப்புமை அல்லது ஒரே தன்மை இருப்ப தாகக் கருதவோ முடியாது. ஹ்யூம், குறிப்பாகக் கடவுளின் இருத் தல், பேரறிவு, நல்லியல்பு ஆகியவற்றைப் பிரபஞ்சத்தின் ஒழுங்கு, எழில், நற்பண்பு இவற்றிலிருந்து பெற முயல்கின்ற நோக்க

அமைப்புச் சான்று (teleological proof) என வழங்கப்படுவதைக் கண்டிக்கின்றார். இவை ஒன்றையொன்று முழுவதும் ஒத்திருந்தாலன்றி ஒப்பு முறையில் இங்கு உறுதி காண முடியாது. இப்பிரபஞ்சத்திற்கும், வீடுகள், கப்பல்கள், பொறிகள் இவற்றிற்கும் மிகுந்த வேறுபாடு காணப்படுகின்றது. எனவே, சிறிதளவே விளைவில் (in effect) உள்ள ஒற்றுமையைக் கொண்டு ஒரே மாதிரியான காரணங்களைப் பெறுவது பொருந்தாததாகும். நுண்ணறிவின் உதவியைக் கொண்டு இயற்கையின் சில பகுதிகள் மற்றவைகளில் மாறுபாடுகள் நிகழ்த்துவது உண்மையே. ஆனால், நாம் அன்றாட வாழ்க்கையில் காண்கின்ற வெப்பம் அல்லது தட்பம், கவர்ச்சி அல்லது எதிர்ப்புப் போன்றவை பிரபஞ்சத்தின் அடிப்படைகளாய் இருப்பதைப் போல, அறிவு, திட்டம் நுண்ணறிவு முதலியனவும் அடிப்படையாய் இருக்கின்றன. இவற்றிற்குத் தனிச் சிறப்பில்லை. மேலும் பகுதிகளிலிருந்து முழுமையைப்பற்றிச் சரியான முடிவுக்கு வர முடியாது. அப்படி முடிந்தாலும், பிரபஞ்சம் முழுவதற்கும் அதனை ஒரு முன்மாதிரியாகக் கொள்வதற்கு மூளையில் நிகழும் சிறு நிகழ்ச்சியான சிந்தனை என்ன தனிச்சிறப்புப் பெற்றுளது? நாம் ஒரு வீட்டைக் காணும் போது அதற்கு ஒரு சிற்பி அல்லது அமைப்பாளர் இருந்திருக்க வேண்டும் என்று மிக்க உறுதியுடன் முடிவு செய்கின்றோம். ஏனெனில், இதனைக் காரணகாரிய உறவாக நுகர்ச்சியின் மூலமாகக் கருதுகின்றோம். ஆனால், பிரபஞ்சத்திற்கும் வீட்டிற்கும் கருக்கான ஒற்றுமை இல்லை. எனவே, வீட்டின் காரணத்தைப் பற்றி நாம் உறுதியுடன் கூறுவதுபோல இங்குப் பிரபஞ்சத்தின் காரணத்தைப்பற்றி அதே அளவு உறுதியுடன் கூறவோ அல்லது ஒப்புமுறை இங்கு முழுமையாகவும் நிறைவுடையதாகவும் உள்ளதெனக்கருதவோ முடியாது. வீட்டிற்கும் பிரபஞ்சத்திற்கும் மிக்க வேற்றுமை காணப்படுவதால், பின்னதற்கும் முன்னதைப்போல ஒரு காரணமிருக்க வேண்டுமென்று சொல்வது யூகமே.

மேலும், மனித உள்ளத்தைக்.கருதுவதுபோலக்கடவுளைக்கருத முடியாது. அவ்வாறு கருதுவது மானிட இயல்பேற்றுக் கொள்கை (anthropomorphism) ஆகும். மனித உள்ளம் இடைவிடாத மாறு

தலுக்குட்பட்டிருக்கின்றது. எனவே, உள்ளத்தின் மாறுந்தன்மை, நாம் கடவுளுக்குச் சாட்டுகின்ற முழுமையான மாருத்தன்மை, எளிமை இவற்றுடன் பொருந்துவதாய் இல்லை.

மற்றும் பிரபஞ்சத்தின் இயல்பிலிருந்து கடவுளின் இயல்பைப் பெற முயல்வது இடர்ப்பாட்டிலேயே முடிகின்றது. மானிட இயல் பேற்றுக் கொள்கை முறையில் சென்ருல் கடவுளை எல்லையற்ற தன்மை உடையவராகக் கருத முடியாது. ஏனெனில், அவரால் படைக்கப்பட்ட பிரபஞ்சமாகிய காரியம் எல்லையற்ற தன்மையைப் பெற்றிருக்கவில்லை. அவ்வாறே கடவுளை நிறைவுடையவராகவும் கருத முடியாது. ஏனெனில், பிரபஞ்சம் நிறைவுடையதாய் இல்லை. அது நிறைவுடையதாக இருப்பினும் அதன் சிறப்பு அனைத்தையும் அதனை இயற்றியவருக்கே அளிப்பது சரியா? ஊழிக்காலம் முதல் இது வரை குறைபாடுகள், தவறுகள் நிறைந்த உலகங்கள் எண்ணிறந்தன அமைக்கப்பட்டுமிருக்கலாம். எல்லையற்ற காலத்தை விழுங்கிய, உலகை உருவாக்கும் இக்கலையில் பாழான உழைப்பு எவ்வளவோ, பயனற்ற முயற்சி எத்தனையோ! இவற்றிற்கிடையே மெல்ல மெல்ல ஆனல் தொடர்ச்சியான முறையில் வளர்ச்சி நிகழ்ந்துமிருக்கலாம். மேலும், இந்த விளக்கத்தின் மூலம் கடவுள் ஒருவர் தான் இருக்கவேண்டும் என்று சொல்வதற்கில்லை. ஒருகால் கடவுளர் பலர் ஒன்று சேர்ந்து இவ்வுலக அமைப்புத் தொழிலில் ஈடுபட்டுமிருக்கலாம். மற்றும் அழியும் தன்மை பெற்றுள்ள மனிதன் தலைமுறை தலைமுறையாக, தன் இனத்தை நீடிக்கச் செய்கிருன் என்ருல், இம்முறை கடவுளுக்கும் பொருந்துவதாகக்கூறமுடியாதா? மானிட இயல்பில் கடவுளைக் கருதும் முறையை மேலும் தொடர்ந்து கடவுளுக்கும் உடல் உண்டு என்று ஏன் கூறக்கூடாது? இவ்வாறு, பல்வேறு கேள்விகளையும் ஐயப்பாடுகளையும் ஹ்யூம் எழுப்புவதுடன் தாம் மற்றக் கருத்துகளைக்காட்டிலும் பொருத்தமானதாகக் கருதும் ஒரு விளக்கத்தையும் தருகின்ருர்.

இவ்வுலகை ஒரு விலங்காகவும் கடவுளை உலகத்தை இயக்கியும் உலகத்தால் இயக்கப்பட்டும் வரும் ஆன்மாவாகவும் கருதுவது மானிட இயல்பேற்றுக் கொள்கையைவிடப் பொருத்தமானதாக ஹ்யூம் எண்ணினர். இவ்வுலகு கடிகாரத்தையோ நெசவுத்தறி

யையோ ஒத்திருக்கிறது என்பதைவிட ஒரு விலங்கையோ காய் கறி வகையையோ ஒத்துளது என்பது தெளிவு. விலங்கு அல்லது காய்கறி என்பவை உற்பத்தி, வளர்ச்சி முறையில் விளைகின்றன (generation or vegetation). எனவே, இவ்வுலகின் காரணத்தையும் உற்பத்தி, வளர்ச்சிமுறை போன்றதாகக் கருதலாம். இத்தகைய சிந்தனைகள் அனைத்தும் உண்மையில் உலகைப்பற்றிய கற்பனை களேயாகும். எனவே, நாம் ஒரு பிரபஞ்சத் திட்டத்தை (Cosmogony) வகுக்கத் தேவையான விவரங்களைப் பெற்றிருக்கவில்லை. நம்முடைய நுகர்ச்சி எல்லையுற்றதாகவும் குறைபாடுடையதாகவும் பொருள்களின் முழுமையான தன்மையைப்பற்றி ஊகிக்க முடியாத தாகவும் இருக்கின்றது. பிரபஞ்சத்தை மனித முயற்சியால் செய் யப்பட்ட பொருளுக்கு ஒப்பிடுவது எவ்வளவு ஏற்புடைய கருது கோளோ, அவ்வளவு ஏற்புடையதே அதனை விலங்கிற்கு ஒப்பிடும் கருதுகோளுமாகும். விலங்குக்கு ஒப்பிடுவதே மிகுந்த பொருத்த முடையது என்றும் சொல்லலாம்.

மேலும், ஹ்யூம், இப்பிரபஞ்சத்தின் உண்மையிலிருந்து அறப் பண்புகள் (moral attributes) பெற்ற மனிதனைப்போன்ற ஒன்றின் இருத்தலைப் பெற முடியாது. ஏனெனில், இயற்கையின் நோக்கமும் கருத்தும் இனத்தைப் பாதுகாப்பதும் பரப்புவதுமாக உள்ளனவே யன்றி, அதனுடைய இன்பத்தைப்பற்றியதாக இல்லை. இன்பத்தை விட இவ்வுலகில் துன்பமே மிகுதியாக உளது. உலகில் துன்பம் இருக்கின்றது என்னும் உண்மையே கடவுள் நன்மை பயப்பவராய் இல்லை அல்லது எல்லா வல்லமையும் பெற்றவராய் இல்லை என் பதை மெய்ப்பிக்கின்றது. நாம் காணும் பௌதிக நிலைத்தீமைகள், அறநிலைத் தீமைகள் ஆயவை கடவுளைப்பற்றி உறுதி கொள்ள உதவவில்லை. மனித அறிவிற்கு இப்பிரபஞ்சத்தின் நோக்கத்தை அறியும் திறமையில்லை என்று கூறப்படலாம். இதனால், கடவுளின் நற்பண்புகளைப் பெற வழி ஏற்படாது. தெரிந்தவைகளைக்கொண்டு மனிதன் முடிபுகள் காணவேண்டுமேயன்றித் தெரியாதவைகளைக் கொண்டன்று.

மேலும், கடவுளின் உண்மையைப் புலன் சார்பற்ற முறையில் மெய்ப்பிக்க முடியாது. இல்லையென்னும் மறுப்பால் முரண்பாட்டை

உண்டாக்கும் உயிர்ப்பொருள் ஒன்றும் இல்லை. கடவுளின் இயல்பைக்கொண்டு அவர் கட்டாயமாக இருக்கவேண்டும் என்று நாம் மெய்ப்பிக்க முடியாது. ஏனெனில் அவருடைய இயல்பு யாது என நாம் அறியவில்லை. அது இல்லையென்பதை நினைக்கக்கூடாததாக (அதாவது உண்டென்பதாக)ச் செய்யும் பண்புகள் சடப்பிரபஞ்சத்திற்கு இருக்கலாம். (சமயத்தின் மூலத்தைப்பற்றிக் கருதும்போது) கடவுளைப்பற்றிய நம்பிக்கை, சிந்தனை, விடுப்பு அல்லது உண்மையின்பால் தூய அன்பு இவற்றின் விளைவு அன்று என்று ஹ்யூம் கூறுகிறார்; அது இன்பத்தைப் பெறும் அவா, வருங்காலத்திய துன்பத்தைப்பற்றிய அச்சம், இறப்பைக் குறித்த நடுக்கம், பழிவாங்கும் ஆர்வம், உணவு வேட்கை, உருவ வழிபாடு போன்றவற்றைச் சார்ந்து எழுவதாகும்.

ஹ்யூம் இத்தகைய ஐயப்பாடுடைய சிந்தனைகள் கொண்டபோதிலும், நன்றாகப் புரிந்துகொள்ளும் திறமையுடைய ஒருவன் கடவுள் பற்றிய எண்ணத்தை மறுக்கமாட்டான் என்றே தோன்றுகின்றது என்று கூறுகின்றார். நோக்கமும் கோட்பாடும் திட்டமும் ஒவ்வொன்றிலும் காணப்படுகின்றன. மேலும், நாம் அத்தகைய திட்டத்தின் தொடக்கத்தைப்பற்றி நீள நினைக்கும் போது அதற்கு நுண்ணறிவுள்ள காரணம் (அதாவது அதனை உண்டாக்கியவர்) இருக்கவேண்டும் என்பதை உள்ள உறுதியுடன் ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டியிருக்கின்றது. கண்ணுக்குப் புலப்படாததும் நுண்ணறிவு வாய்ந்ததுமான ஓர் ஆற்றல் உண்டென நம்புவது இயல்பூக்கமாக முதலே அமையவில்லையெனினும் மனித இயல்புடன் உடன் நிகழ்வதாக இருப்பதால், தெய்விகத் தொழிலாளி தன் வேலைப்பாட்டில் பொறிக்கும் முத்திரையாக இந்நம்பிக்கையைக் கொள்ளலாம் என்று ஹ்யூம் கூறுகிறார். ஆனால், ஹ்யூம் முன்பு கூறியவற்றோடு இது எவ்வாறு பொருந்தும் என்பதை வாசகர்களே தீர்மானிக்க வேண்டும்.*

---

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, pp. 357—61.

சமயம்

(RELIGION)

சமயம் அறிவு முறையினல் நிறுவக்கூடியதா அல்லது சமயம் மனித இயல்பையே உண்மையான மூலமாகக் கொண்டெழுவதா எனத் தெளிவாக வேறுபடுத்தியதே சமயத்தைப்பற்றிய சிக்கலுக்கு ஹ்யூம் கண்ட விளக்கமாகும். அந்த வேறுபாட்டிற்குத் தக்க ஒப்புமைகள் (analogies) அவருடைய அறிவளவை இயலிலும் அறவியலிலும் காணப்படுகின்றன. முந்திய கேள்வியைப்பற்றி 'இயற்கைச் சமயத்தைப்பற்றிய உரையாடல்கள்' என்னும் நூலிலும், பிந்தியதைப்பற்றிச் 'சமய இயற்கை வரலாறு' என்னும் கட்டுரையிலும், அவர் ஆராய்கின்ருர். 'இயற்கைச் சமயத்தைப்பற்றிய உரையாடல்கள்' என்னும் நூலில் சமயம் அறிவு முறையினல் விளக்கக்கூடியதா என்பதைப் பலர் உரையாடலில் கலந்துகொண்டு பல்வேறு ஆழ்ந்த கருத்துகளைக் கூறுவதாகச் சமயத் தத்துவம் (Philosophy of Religion) தீர்க்கவேண்டிய பல இடர்ப்பாடுகளை ஆராயும் முறையில் அவர் எழுதியுள்ளார். அதில் பங்குகொண்ட கிளியான்தெஸ் (Cleanthes), பைலோ (Philo) இவ்விருவர் வெளியிட்ட கருத்துகளிடையே எதைத் தேர்ந்துகொள்வதென ஹ்யூம் தயங்கிச் சமயத்தைப்பற்றிய சிக்கல்களைப்பற்றித் தம்முடைய சொந்தக் கருத்தை உரக்கச் சிந்திக்க இத்தகைய இலக்கிய உரையாடல் முறையைக் கையாண்டதாகத் தோன்றுகின்றது. பிரபஞ்சத்தில் கண்டறியக்கூடிய ஒழுங்குமுறையே கடவுள் இருத்தலுக்கு உறுதியளிப்பதாகவும், ஆனல் கடவுளின் இயல்பைப்பற்றியும் இன்றியமையாத பண்புகளைப்பற்றியும் முடிபுகளைப் பெறுமளவுக்குப் போதிய சான்றில்லை என்றும் ஹ்யூம் நம்பினர் என்னும் கருத்தையே அந்நூலைப் படிக்கும் பலர் பெறுகின்றனர். அருஞ்செயல்களும் (miracles), தனிப்பட்ட திருவுள்ளமும்(a particular providence)விலக்கப்பட்டுள்ளன, உலகம் பொறியைப் (machine) போன்றுள்ளது என்பதைவிட உயிருளியை (organism) ஒத்துளதென்றும், கடவுள் உலகத்தில் பரவியுள்ளார் என்றும் கூறப்பட்ட கருத்துகள் பத்

தொன்பதாம் இருபதாம் நூற்றுண்டுகளில் ஏற்பட்ட சமயத் தத்துவத்திற்கு அடிகோலுவனவாய் இருந்தன.

சமய வரலாறுபற்றித் தம்முடைய 'சமய இயற்கை வரலாறு' என்னும் நூலில் கடவுள் உண்டென்னும் நம்பிக்கை அறிவில் எழும் கட்டாயமன்று என்றும் விளக்க முயலுகிருர். இயற்கையில் காணப்படும் கோளாறுகளும் ஒழுங்கின்மையும் சிந்தனையாளர்களுக்குக் கடவுள் உண்டென நம்புவதற்குத் தடையாக இருக்க, இவையே பொதுமக்களுக்குக் கடவுள் நம்பிக்கையைப் பிறப்பிப்பனவாக உள. அந்த நம்பிக்கை நம்முடைய வாழ்க்கையில் நிகழும் நம்பிக்கையும் அச்சமும் (hope and fear); ஐயப்பாடும் உறுதியின்மையும்; புரிந்துகொள்ள முடியாததைப்பற்றிய அச்சமும்—இவை போன்றவற்ருல் எழுப்பப்படுகின்றன. மேலும், மற்றெல்லா உயிர்களும் மனிதனைப் போன்றவையேஎனக் கருதும்பொதுவான மனப்பான்மையும் காரணமாய் இருக்கின்றது. பல கடவுட்கொள்கையே (Polytheism) சமயத்தின் முதற்படி என வரலாறு விளக்குகின்றது. மேலும், அது இயற்கையான வளர்ச்சியுடன் ஒத்திருக்கின்றது. நம்முடைய உணர்வு நிலை (consciousness) தாழ்ந்த நிலையிலிருந்து படிப்படியாய் உயர்ந்த நிலைகளுக்கு எழுகின்றது. ஓரளவு அச்சத்தாலும் ஆர்வத்தாலும் உண்டாக்கப்படும் கடுமையான மனக்கிளர்ச்சியால் அது கற்பனை செய்யும் பொருளை உயர்த்தியும் மேலும் மேலும் நிறைவுள்ளதாகவும் மேன்மையானதாகவும் கருதிக் கடைசியில் எல்லையற்றதும் புரிந்துகொள்ள முடியாததுமான ஒரே ஒரு கடவுளைப் பற்றிய எண்ணத்தைப் பெறுகின்றது. கணித அடிப்படைகளையும் காரணகாரிய அடிப்படையையும் அமைக்கப்பயன்படுத்தப்படுகின்ற அதே முறையே சமய உணர்ச்சியிலும் நிகழ்கின்றது. பல கடவுட்கொள்கையிலிருந்து ஒரு கடவுட்கொள்கைக்குச் செல்வதை முழுவதும் அறிவாற்றல் காரணமாகவே விளக்க முடியாது; எனினும், மக்கள் அறிவாய்வினுல் பெறக்கூடிய அதே முடிவை உணர்ச்சி வழியாகவே பெறுகிருர்கள். அதாவது, ஒரே கடவுள்தான் இருக்க முடியும். இந்த உயர்ந்த நோக்கத்தை அடைந்த பின்னர் இதற்கு எதிர்ப்பு எழக்கூடும் என்று வரலாறு விளக்குகிறது. இத்தகைய எல்லையற்றதும் முழுவதும் ஆன்மியமானதுமான கட

வுளுக்கும் உலகிற்கும் இடையே தொடர்பு நிகழவேண்டிய தேவை உணரப்படுகின்றது. இவ்விரு எதிரான கோடிகளுக்கும்—கடவுள் யாவற்றிற்கும் உயர்ந்தவரும் புலன்களால் அறிய முடியாதவருமாவர் என்னும் கருத்திற்கும்; அவர் எல்லையுடையவர், புலன்களால் அறியக்கூடியவர் என்னும் கருத்திற்கும்—இடையே நிலையான ஊசலாட்டம் நிலவுகின்றது. கூர்ந்த ஆராய்வினால் ஹ்யூம் சமயத்தின் அடிப்படைத்தன்மையில் பல முரண்பாடான போக்குகளும் பண்புகளும் உள்ளடங்கி இருப்பதைக் காண்கின்றார். மிக உயர்ந்ததும், இழிந்ததும் (loftiness and vulgarity), நம்பிக்கையும் ஐயமும் (belief and doubt), தூய்மையும் ஒழுக்கக்கேடும் (purity and immorality), மேன்மையானதும் அஞ்சத் தகுந்ததும் விந்தையான முறையில் கலந்து விளங்குகின்றன. நமக்குப் புரியாத பல செய்திகள் சமயத்தில் இருப்பதுடன் பல சமயங்களுக்கிடையே கருத்து வேறுபாடும் காணப்படுவதால் ஹ்யூம் இவற்றை விட்டுவிட்டு, விளக்கக் குறைவாயிருப்பினும், அமைதியுடையதான சமயத் தத்துவம் என்னும் துறையில் புக விரும்புகிறார்: 'அருஞ்செயல்களைப்பற்றிய கட்டுரை' என்னும் தம்முடைய நூலில் சிறப்பாக இயற்கையிகந்ததைப்பற்றி (super natural) ஆராய்கின்றார். அருஞ்செயல் உண்டு என்னும் சான்று ஏதும் அதனை மெய்ப்பிக்கக் கூடியதாக இல்லை. அது நிகழவில்லை என்று தரக்கூடிய சான்றே அதைவிடப் பெரிய அருஞ்செயலாகத் தோன்றினாலன்றி, உண்டு என்னும் சான்று வலிவுடையதாய் இல்லை.*

சமயத்தைப்பற்றிய அனைத்தையும் சிந்தனைத் தத்துவத்திலிருந்து வேறுபடுத்தி உளவியல் நோக்குடன் ஆராயவேண்டும். உண்மையில், சமயத்தை உளவியல் நோக்குடன் ஆராய வழி கோலியவர்களுள் ஹ்யூமும் ஒருவராவர். அவருடைய 'சமய இயற்கை வரலாறு' என்னும் நூல் சமய தத்துவத்தில் ஒரு புதிய காலப் பகுதியின் தொடக்கத்தைக் குறிப்பிடுவதாகவே உளது. பிற துறைகளில் பயன்படுத்தியதைப்போலச் சமயக் கருத்துகளுக்கும் உளவியற்பாங்கான அறிவளவை இயலையே அவர் பயன்

* H. Hoffding: *A History of Modern Philosophy*, pp. 437—8.

படுத்துகின்றார் என்பது ஈண்டுக் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். சமய எண்ணங்களை விஞ்ஞானத் தன்மையுள்ள அறிவாகக் கருதுவதா அல்லது இறையியல் பாங்கான அடிப்படைத் தத்துவமாகக் கருதுவதா என்பதைப்பற்றி ஐயப்பாடுடையவராகவே ஹ்யூம் இருக்கின்றார். ஆனால், பொது மனிதனுக்கு இயற்கைச் சமயம் அறிவுக்கும் நடைமுறைக்கும் பொருத்தமானதாகவே உளது. 'கடவுளை அறிய முடியாது; அவரைப் பயன்படுத்தத்தான் முடியும்' (God is not known; he is used.) என்று பின் எழுந்த கொள்கைக்கு ஹ்யூமின் தத்துவம் வழி வகுப்பதாயிருக்கிறது. சமயத்துறையில் அறிவு அறவே பயனற்றது என்று அவர் தத்துவம் முடிவு கட்டுகிறது.*

ஐயக்கொள்கை
(SCEPTICISM)

புலக்காட்சிகளில் நாம் உண்மையில் நுகர்வதைப்பற்றிப் பாகுபாடு செய்வதன் மூலம் நாம் நேர்முகமாக அறிவன புலக்காட்சிகளே என்று ஹ்யூம் கூறுகிறார். புற உலகத்திலுள்ள பொருள்களின் இயல்பு அல்லது அவை தொடர்ந்து இருத்தல்பற்றியும் நம்முடைய உள்ளங்கள் நிலைத்திருப்பது பற்றியும் அறிவு பெறவில்லை என்று அவர் கருதுகிறார். நம்முடைய உட்பதிவுகளை (impressions) எழச்செய்கின்ற 'அறியப்படாத காரணங்களை' (unknown causes) நம்மால் கண்டுபிடிக்க முடியவில்லை. ஹ்யூமினுடைய தத்துவம் ஹாப்ஸினுடைய சடக்கொள்கையையும் டேக்கார்ட், லாக் இவர்களுடைய இருமைக் கொள்கையையும் பார்க்லியின் அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கையையும் விளக்குகின்றது. சடத்தைப் பற்றியோ அல்லது உள்ளத்தைப்பற்றியோ நாம் அறிவன அனைத்தும் புலக்காட்சிகளே. அவற்றிற்குப் புறம்பாக (மேலாக) உண்மையில் வேறு என்ன இருக்கின்றது என்று தீர்மானிக்க வழியேதுமில்லை. ஹ்யூம் பத்தொன்பதாம் நூற்றாண்டைச் சேர்ந்த காம்தே (Comte), மில் (J. S.

* A. S. Woodburne: *The Theory of Knowledge from Locke to Kant*, p. 69.

Mill) போன்றவர்களுக்கும், ஸ்பென்ஸர் (Spencer), ஹக்ஸ்லி (Huxley) போன்ற அறியொணுக் கொள்கையினருக்கும் முன்னேடியாய்த் திகழ்ந்தார்; தம்முடைய கொள்கையை ஐயக்கொள்கை என வழங்கினர். அவருடைய நூல்களில் பல இடங்களில் அதற்குக் காரணங்களையும் வெளிப்படையாகவே அறிவித்துள்ளார்.

ஹ்யூமினுடைய ஐயக்கொள்கையைப் பற்றி ஆராய்வோம். ஹ்யூமின் ஐயக்கொள்கையின் தன்மை யாது? அவர் நகைச்சுவை பெற்றவராதலின், சில வேளைகளில் தம்முடைய ஐயக்கொள்கையையே நகையாடுகிருர். அவர், தாம் தத்துவ ஆராய்ச்சிகளில் ஈடுபடும்போது மட்டும் ஐயக்கொள்கையில் நம்பிக்கை கொள்வதாக வெளிப்படையாகவே ஒப்புக்கொள்ளுகிருர். "நான் விருந்துண்ணுகிறேன்; விளையாடுகிறேன்; நண்பர்களிடம் களிப்புடன் இருக்கின்றேன்; மூன்று அல்லது நான்கு மணி நேரம் மனமகிழ்ச்சியுடன் கழித்த பிறகு தத்துவச் சிந்தனைகளுக்குத் திரும்பும்போது அவை உணர்ச்சியற்றும், செயற்கையாகவும், எள்ளத்தக்கனவாகவும் தோன்றுவதால், அவற்றில் மேலும் அக்கறை கொள்ள மனம் வருவதில்லை."*

இதைப்போன்று அவருடைய நூல்களில் சில பகுதிகள் காணப்பட்ட போதிலும், தம் கொள்கையை அவர் கைவிடவில்லை. லாக், பார்க்லி ஆகியவர்கள் அறிவுச் சிக்கலில் (problem of knowledge) கையாண்ட உளவியற்பாங்கான முறையை அதனுடைய முடிவு வரை கையாண்டால் புறவுலகில் பொருள்கள் தொடர்ந்து இருக்கின்றன என்பதைப் பற்றியும் நம்முடைய இருத்தலைப்பற்றியும் நுகர்ச்சி விஞ்ஞானங்களின் (empirical sciences) ஏற்புடைமையைப் பற்றியுமுள்ள நம்பிக்கை அறிவுக்குப் பொருத்தமான அடிப்படைகளை (அறிவை அடிப்படையாக) கொண்டுளது என்று கூற முடியாது என்பதை ஹ்யூம் நிலைநாட்டினர் என்று கருதப்படுகிறது.

---

* "I dine, I play a game of back-gammon and am merry with my friends; and when after three or four hours' amusement, I would return to these speculations, they appear so cold, and strained and ridiculous, that I cannot find in my heart to enter into them any farther."

நிகழ்ச்சி உண்மைகளைப்பற்றி (matters of fact) நாம் அறியக்கூடிய அனைத்தும் நிலையற்ற பல புலக்காட்சிகளின் நிலையை அடைந்து விடுகின்றன.

செயற்பாட்டைத் தடுக்கின்ற ஐயக்கொள்கையினின்றும் தப்புவதற்கு ஹ்யூம் இயற்கையான இயல்பூக்கத்தை (natural instinct) ஏற்றுக்கொள்ளுகிறார். இந்த இயல்பூக்கமே புற உலகத்தின் உண்மையான இருத்தலையும் காரணகாரியப் பாகுபாட்டின் ஏற்புடைமையையும் நம்பும்படி மக்களை உந்துகின்றது. இயல்பூக்கத்தினால் தூண்டப்படும் அத்தகைய நம்பிக்கை புலன் நுகர்ச்சி அல்லது அறிவு இவற்றால் கொள்கையளவில் ஏற்றுக்கொள்ளப்படாமலிருப்பினும், நடைமுறை வாழ்க்கையிலும், விஞ்ஞான ஆராய்ச்சிகளிலும் பயனுடையதாகக் காணப்படுகிறது என்று ஹ்யூம் முடிவு செய்கிறார். நம்முடைய அறிவின் ஏற்புடைமையைப்பற்றி விளக்கும்போது, " இயற்கை ஒழுங்காகவும் ஒருபடித்தானதாகவும் நிகழ்கின்றது என்னும் நம்பிக்கையுடன் நாம் செயலாற்றாவிடின், வாழ்க்கையே நடைபெறாது; நம்முடைய ஐயக்கொள்கையினால் பயன் தரும் நன்மை ஒன்றும் விளையாது; ஐயச்சிந்தனைகளுக்கு மிகவும் ஏற்ற மருந்து நடைமுறையே," என்று கூறுகிறார். ஆனால் நடைமுறையை விடுத்து அறிவாராய்ச்சியில் இறங்கினால், நாம் செய்யவேண்டுவது யாது? "இறையியலைப்பற்றியோ அடிப்படைத் தத்துவத்தைப் பற்றியோ உள்ள நூலைப் பார்த்தால், நாம் பின் வருமாறு சிந்திக்கவேண்டும். ' இந்நூல் அளவு (quantity), எண் (number) இவை பற்றி வெற்று நிலை அறிவாராய்ச்சியைக் கொண்டுள்ளதா? இல்லை. நிகழ்ச்சி உண்மைகளையும் இருத்தலையும் பற்றிய செய்காட்சி அறிவாராய்ச்சியைக் கொண்டுளதா ? இல்லை. இவ்வாறானால், அந்நூலில் போலித் தர்க்கமும் திரிபுக் காட்சியுமே நிறைந்துள்ளதால் அதனை எரித்துவிடுவோம்.'* இந்த முறையில் ஹ்யூம் நடைமுறைக்கு ஐயக்

* "If we take in our hand any volume of divinity or school metaphysics for instance; let us ask, does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion."

கொள்கை ஒவ்வாதது எனக் கொண்டாலும், அடிப்படைத் தத்துவத்திலும் இறை இயலிலும் அதனைக் கையாளுவதால் கொள்கை அளவில் ஐயக்கொள்கையினராகிருர்.

"ஹ்யூமினுடைய ஐயக்கொள்கை அறிவுக்கு எதிர்ப்படும் இடர்ப்பாடுகளாலும் முரண்பாடுகளாலும் எழுகின்றது. நுகர்ச்சிக் கொள்கை அத்தகைய ஐயக்கொள்கையைப் போக்கும் வழியாக உளது,"* என்று லாய்ங் (B. M. Laing) குறிப்பிடுவது இங்குக் கவனிக்கத்தக்கது.

ஹ்யூமின் காலத்தைச் சார்ந்த சிலர் அவருடைய கொள்கையை 'ஐயக் கொள்கை' என்று பழித்தனர். 'ஐயக்கொள்கை' என்னும் சொல்லின் பழமையான பொருளில் அவ்வாறு கூறியிருந்தால் அது பொருத்தமானதாகவே இருக்கும். கிரேக்க மொழியில் 'ஸ்கெப்டோமை' (Skeptomai) என்னும் சொல்லுக்கு 'ஆய்வு செய்தல்' ('to examine') என்பது பொருள்; ஆனல், அச்சொல்லை அவர்கள் தங்கள் காலத்தில் பொது வழக்கில் உள்ள பொருளில் அதாவது வழக்கிலுள்ள கருத்துகளைச் சிறப்பாகச் சமயத்தைப் பற்றி ஏற்க விருப்பமில்லாமை என்ற பொருளில் கையாண்டிருந்தால், அவர்களுடைய கூற்று ஓரளவுக்கே சரியானதாகத் தோன்றுகிறது. அவர்கள் அச்சொல்லைப் பின்னர்க் குறிப்பிட்ட பொருளிலேயே பயன்படுத்தினர் என்று முடிவு கட்டப் போதிய காரணமுள்ளது. அவர்கள், மரபு வழிவந்த சமயத்தைப் பொறுத்த வரை ஹ்யூமின் தத்துவத்தின் எதிர்மறையான விளைவுகளைப் பற்றியே பெரும்பாலும் கருதுவாராயினர். ஐயக்கொள்கை பிடிவாதமாக ஐயங்கொள்ளும் போக்கு அன்று என்றும் நம்முடைய புரிந்துகொள்ளும் திறமைக்கு ஏற்ற துறைகளுக்கு நம்முடைய ஆராய்ச்சியை வரையறுத்துக்கொள்வதே உண்மையான ஐயக்கொள்கை என்றும் தாமே கூறுகின்ருர். அவருடைய தத்துவத்தை ஐயக்கொள்கை என்பதைக்காட்டிலும் 'ஆய்வுக் கொள்கை' ('Criticism') என வழங்குவது மிகப் பொருத்தமாக இருக்கும்.

ஹ்யூமினுடைய ஐயக்கொள்கையின் அடிப்படைகள் நுகர்ச்

* B. M. Laing : *David Hume*, p. 72.

சியை அடிநிலையாகக் கொண்டெழுந்தவையாகும். அவர், நுகர்ச்சிக்கு முழுமையான ஏற்புடைமையையும் நடைமுறைப் பயனையும் அளித்தார். அடிப்படைத் தத்துவம் அல்லது இயற்கை எதுவானலும் புலனுணர்ச்சிக்கு அப்பாற்பட்டதாக (supersensible) இருப்பின், நாம் அதனைப் பற்றிய அறிவைப் பெறமுடியாது. ஹ்யூம், நுகர்ச்சியினல் மெய்ப்பிக்கக் கூடியவையே அறிவு என்று வரையறை செய்ய விரும்பினர். அவருடைய ஐயக் கொள்கை, நிகழ்ச்சிகளுக்குக் காரணமான அடிப்படைத் தத்துவ உறவைக் காண விழைந்த எல்லா அளவையியற்பாங்கான விளக்கங்களுக்கும் எதிராக எழுந்தது. மேலும், அவர் நுகர்ச்சியைப் பற்றித் தெளிவுபடுத்த முயலும் கொள்கையியலான விஞ்ஞானத்தையும் (theoretical science) அத்தகைய விஞ்ஞானத்திற்கு அடிநிலையாக்வுள்ள அடிப்படைத் தத்துவத்தையும் குறைபாடுடையனவாகவே கருதினர். காரணம்,பொருள் (substance) போன்றவை மெய்ப்பிக்க முடியாமலும் கொள்கைத் துறையைச் (theoretical sphere) சார்ந்துமிருப்பதால் அவை தத்துவ இயல்பாக ஏற்றுக்கொள்ள முடியாதவையாயிருக்கின்றன.*

ஹ்யூம் தம்மை ஐயக் கொள்கையினரெனக் கருத விரும்புவதுடன் அவர் அடிப்படைத் தத்துவத்தைப் பொறுத்த வரை ஐயக் கொள்கையினராகவுமிருந்தார். அவருடைய நூல்களில் வெளிப்படையான சில கூற்றுகளிலிருந்து அவருடைய தத்துவம் ஆய்வையே இன்றியமையாததாகக் கருதுவதாக உளது என்பது தெளிவாகிறது. அவருடைய நோக்கம் அடிப்படைத் தத்துவத்தைத் துறப்பதன்று. ஆனல், அதற்கு வேறுவகையான நெறியையும் குறிக்கோளையும் அளிப்பதும், அதனைப் பயனற்ற சிந்தனையிலிருந்து திருப்புவதும், அழுத்தமானதும் உறுதியானதுமான நுகர்ச்சியின் அடிப்படையில் அதனை நிறுவுவதுமே அவருடைய நோக்கமாய் இருந்தன. ஹ்யூம் ஒரு முழுமையான ஐயக் கொள்கையினராய் இருப்பின், அவருக்குப் பின் ஓர் இமானுவெல் கான்ட் தோன்றி இருக்க முடியாது.†

---

* A. S. Woodburne: *The Theory of Knowledge from Locke to Hume*, pp. 65—7.

† Weber and Perry: *History of Philosophy*, p. 340.

ஹ்யூமினுடைய ஐயக் கொள்கை முழுமையானதா என்பதைப் பற்றி இங்கு ஆராய்வோம்: சுருங்கக் கூறின், அது முழுமையான தன்று. உள்ளுணர்வு, அளவை நெறி முறை முதலியவற்றால் அடையப்பெறும் கணித அறிவு முழுமையான உறுதி பெற்றது என்று ஹ்யூம் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார். காரணகாரிய உறவை அடிநிலையாகக் கொண்டதும் இயற்கையின் ஒரே தன்மையைக் (Uniformity of nature) குறிப்பிடுவதுமான நிகழ்ச்சி உண்மைகளைப் பற்றிய (matters of fact) விஞ்ஞான ஆராய்ச்சியை நடைமுறை வாழ்க்கைக்கு நம்பத் தகுந்த உறுதி பெற்றவை என்று நம்பினர். ஆனால், இதில் அவர் நம்முடைய நம்பிக்கை இயல்பூக்கம் அல்லது பழக்கத்தையே சார்ந்துள்ளது என்று கருதினர். சுருங்கக் கூறின், அவர் இயற்கை விஞ்ஞானங்களை ஏற்றுக்கொண்டார். மேலும் அவர், மனித நடத்தையும் (இயற்கை விஞ்ஞானங்களில் காணப்படுகின்ற ஒழுங்கான சில நியதிகளைப் போன்ற) சில நியதிகளுக்கேற்ப நடைபெறுகின்றது என்றும் நம்பினர். உண்மையில், அவர், தம்முடைய 'மனித இயல்பு பற்றிய கட்டுரை' என்னும் நூலில் மனித சிந்தனை, நடத்தை இவற்றை விளக்க நுகர்ச்சி விஞ்ஞானத்தின் முறைகளை (methods of empirical science) கையாள்வதாய்க் கருதினர். அறத் தத்துவத்தில் ஹ்யூம் நுகர்ச்சிக் கொள்கையினராகக் காணப்படுகின்றாரேயன்றி, ஐயக் கொள்கையினராய் அன்று. மேலும், அவர் சமூக விஞ்ஞானங்களின் வளர்ச்சியைப் பற்றிய முன்னறிவிப்பாளர்களுள் முதன்மையானவராயும் திகழ்ந்தார். அவரைச் சிலர் இக்கால வரலாற்று அறிஞருள் முதல்வராகக் கருதுகின்றனர். பொருளாதாரம் (Economics), அரசியல் விஞ்ஞானம் (Political Science), சமூகவியல் (Sociology) இவை யாவும் ஹ்யூம் முதல் முதலாக ஏற்படுத்திய அடிப்படைகளைக் கையாள்கின்றன. எனவே, ஹ்யூம் சமூக விஞ்ஞானங்களிலும் ஐயக் கொள்கையினர் அல்லர்.

ஹ்யூம், உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவை, பல்வேறு புலக் காட்சிகளின் குவியல் என்று வெளிப்படையாகக் கூறிய போதிலும் அவர் அது ஒருமையுடன் இருக்கிறது (exists as a unity) என்பதை மறைமுகமாக ஏற்றுக்கொள்கின்றார் என முன்னமே குறிப்பிட்டோம். உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவைப் பொறுத்தவரை அவருடைய ஐயக்

கொள்கை, நம்மால் காணப்படுகின்ற தொடர்ச்சியான புலக் காட்சிகள் ஓர் ஆன்மப் பொருள் அல்லது தாங்கியில் (substratum) உள்ளார்ந்துள்ளன என்று சான்று காட்டுவதை மறுப்பதில் ஈடுபட்டுள்ளது. புலக்காட்சிகளில் ஏதோ ஒருவகையான ஒருமை, அமைப்பு, தொடர்ச்சி இவை உண்டென ஹ்யூம் நம்பினர் என்றே அவர் ஆன்மாவைப் பற்றிக் கூறுவனவற்றிலிருந்து ஏற்படுகின்றது. ஹ்யூம் எழுப்பிய சிக்கலின் முதன்மையை முதல் முதல் உணர்ந்தவர் கான்டேயாவர்.

பிரபஞ்சத்தைப் பற்றியும் அதற்குக் கடவுளிடமுள்ள உறவைப் பற்றியும் ஹ்யூம் கொண்டுள்ள கருத்தைப்பற்றி முன்னர்க் கண்டோம். மரபின் வழிவந்த நோக்க அமைப்புக் கொள்கையை அவர் குறைபாடுடையதாகவே கருதியதுடன் உலகம் ஒரு பொறியைப் (machine) போன்றுளது என்பதைவிட, உயிருளியை (organism) அல்லது விலங்கை (animal) ஒத்துளதென்றும், கடவுள் உலகத்தை இயக்கியும் உலகத்தால் இயக்கப்பட்டும் வரும் ஆன்மாவைப்போன்றவரென்றும் கூறுகின்ருர். வழக்காற்றிலிருந்த சமயங்கள் அனைத்தையும் ஹ்யூம் வெளிப்படையாகவே எதிர்த்தார். "நோயாளிகளின் கனவுகளில் அவை வேறல்ல," என்றும் "மனித உருவத்திலுள்ள குரங்குகளின் விளையாட்டுப் பாங்கான எண்ணங்களின் வேறல்ல,"* என்றும் அவர் கருதினர்.

இவ்வாறு ஹ்யூம் கூறியபோதிலும் தம்முடைய 'சமய இயற்கை வரலாறு' என்னும் கட்டுரையில் சமயம் அறிவு முறையினல் நிறுவக் கூடியதன்று; ஆனல் மனித இயல்பையே மூலமாகக் கொண்டெழுவதென்றும் சமயத்தைப் பற்றிய அனைத்தையும் சிந்தனைத் தத்துவத்திலிருந்து வேறுபடுத்தி உளவியல் நோக்குடன் ஆராயவேண்டும் என்றும் வற்புறுத்தியுள்ளார். மேலும், பல கடவுள் கொள்கையே சமயத்தின் முதற்படி என்றும், பல கடவுட்கொள்கையிலிருந்து ஒரு கடவுட்கொள்கைக்குச் செல்வதை முழுவதும் அறிவாய்வினல் விளக்க முடியாவிடினும் அதே முடிவை உணர்ச்சி வழியாகவே மக்கள் பெறுகின்றனர் என்றும் விளக்குகின்ருர். வரலாற்றுச் சமயங்

* "Anything but sick men's dreams, or the playsome whimsies of monkeys in human shape."

களைத் தோற்ற நோக்குடன் (Genetic view) காண்பது ஹ்யூம் காட்டிய வழியின் சிறப்பாகும்.*

கடவுளைப்பற்றி ஹ்யூமின் கருத்தை நாம் ஆராய்ந்த போது அவர், கடவுளின் இருத்தலைப்பற்றி (being of God) ஐயமேதும் கொள்ளவில்லை. ஆனல், கடவுளின் இயற்கையைப் (Nature of being) பற்றி உறுதியாக ஒன்றும் கூற முடியவில்லை என்றே கருதினர் என்பதையும் முன்னம் அறிந்தோம்.

ஆன்மாவின் அழியாத்தன்மையைப் பற்றிய கொள்கையை அவர் 'விடுகதை, புதிர், புரியாத விந்தை' ("a riddle, an enigma, an inexplicable mystery") என்றெல்லாம் கூறுகின்றார். ஆனல், உண்மையிலேயே அக்கருத்தை அவர் நம்பினரா என்பது அவருடைய நூல்களிலிருந்து தெளிவாகவில்லை. ஆன்மாவின் அழியாத் தன்மையை விளக்க அளிக்கப்படும் அடிப்படைத் தத்துவக் காரணங்கள் உறுதியானவை அல்லவென்று கருதினலும், தமக்குப் பின் வந்த இமானுவெல் கான்டைப்போல அவரும் அறவியல் காரணங்கள் உறுதி வாய்ந்தவை என்று நம்பினர்.

ஒரு சமயம் ஹ்யூம் லண்டனில் தங்கியிருந்தபோது அவருடைய அன்னையின் மறைவு பற்றிய செய்தி கிடைத்தது. ஹ்யூமுடன் அதே வீட்டில் தங்கியிருந்த பாயில் (Mr. Boyle) என்பவர், ஹ்யூம் அந்தத் துயரச் செய்தியைக் கேட்டு வருத்தத்திலாழ்ந்து கண்ணீர் பெருக்கியதைக் கண்டு தம்முடைய வருத்தத்தைத் தெரிவித்துப் பின்னர் ஹ்யூம் சமய அடிப்படைகளை நம்ப மறுத்ததனல்தான் அவ்வாறு வருந்துகின்றார் என்றும், இன்றேல் தெய்வ நம்பிக்கை மிக்க அவருடைய அன்னையார் நேர்மையானவர் வாழும் இடங்களில் முழு இன்பத்துடன் இருப்பார் (completely happy in the realms of the just) என்று ஆறுதல் கொள்ளலாம் என்றும் கூறினர். அதற்கு ஹ்யூம், "நான் கற்றோர்களையும் களிப்பிக்க அடிப்படைத் தத்துவ உலகைப் பொறுத்தவரை என்னுடைய சிந்தனைகளை அளித்தபோதி

* "Hume's originality and greatness in this field consists in his genetic view of the historical religions."—R. Falckenberg: *History of Modern Philosophy*, p. 231.

லும், மற்றப்படி நீங்கள் கற்பனை செய்வது போல நான் உலகத் தோரிடமிருந்து வேறுபட்ட வகையில் எண்ணவில்லை,"* என்று பதிலிறுத்தார். சமயத்தின் குறைபாடுகளை எடுத்துக் காட்டியிருந்த 'மனித அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சி' என்னும் அவர் நூல் பரவத் தொடங்கிய போது இந்நிகழ்ச்சி ஏற்பட்டது.

இலக்கியப் புகழ் பெற வேண்டும் என்னும் அவாவினல் ஹ்யூம் சமய நம்பிக்கைகளைத் திடுக்கிடும்படியான தாக்குதல்களுக்கு உட்படுத்தினரா என்ற ஐயம் ஏற்படுகின்றது. அவர், தம்முடைய காலத்தில் பரவியிருந்த குறுகிய சமயப்போக்கை மறுத்தார் என்பதைப்பற்றி ஐயமேதுமில்லை. ஆனல், அவர் கடவுளின் இருத்தல், தனி ஆள் அழியாமை (personal immortality), போன்ற பல சமய நம்பிக்கைகளை இறை வெளிப்பாடாக, உள்ளுணர்வுறுதியால் ஏற்றிருக்கலாம் என்று எண்ண முடிகின்றது. விளக்க முடியாத இயல்பூக்கத்தையே அடிப்படையாகக் கொண்டு விஞ்ஞான அடிப்படைகளை ஏற்றுக்கொண்ட அவர், அவ்வாறே சமய நம்பிக்கைகளையும் ஓரளவு ஏற்றுக்கொண்டிருக்கலாம். ஆனல், சமய நம்பிக்கைகள் மிகவும் உறுதியானவை என்று அவர் கருதியிருக்க முடியாது.

எனவே, பொருள்கள் நம்முடைய நுகர்ச்சியின் சார்பின்றி இருக்கின்ற நிலையில் அவற்றின் உண்மையான இயல்பை நாம் புரிந்துகொள்ள முடியாது என்று கருதுகின்ற வகையில் அவரை ஐயக்கொள்கையினராகக் கருதலாம். அதாவது, அவர் அடிப்படைத் தத்துவத்திலும் ஓரளவு சமயத்திலும் ஐயக்கொள்கையினராகக் காணப்படுகின்றார். ஆனல், கணிதம், இயற்கை விஞ்ஞானங்கள், சமூக விஞ்ஞானங்கள், அறவியல் இவற்றில் ஐயக்கொள்கையினரல்லர். †

சுருங்கக் கூறுமிடத்து, பார்க்லியின் கொள்கை நம்பிக்கையின்

---

* "Though I throw out my speculations to entertain the learned and metaphysical world, yet in other things, I do not think so differently from the rest of the world as you imagine."

† Wright: *A History of Modern Philosophy*, pp. 212—3.

வெற்றியாகும்; ஹ்யூமின் கொள்கை நம்பிக்கையின்மையின் வெற்றியாகும். ஏனெனில், நம்புவது அருமைப்பாடுடையதென்ருல், நிலையாக ஐயுறும் நோக்கைக் கடைப்பிடிப்பதும் அருமைப்பாடுடையதே.*

திறனுய்வு

(CRITICAL ESTIMATE)

ஹ்யூமின் தத்துவத் திட்டத்தின் குறைபாடுகளைப் பற்றியும் சிறப்பைப் பற்றியும் இங்கு ஆராய்வோம்: ஹ்யூம் சடப்பொருளை நாம் நேர்முகமாக அறிய முடியாது என்றும், அது பண்புகளைத் தாங்குவதாகக் கருதுவதும் தவருனது என்றும் எண்ணினுர். அது போலவே எண்ணங்களைத் தாங்குவதாகக் கருதப்படும் ஆன்மாவைப்பற்றியும் நாம் நேர்முகமாக அறியவில்லை என்றும், அது பல புலக்காட்சிகளின் குவியல் அல்லது தொகுப்பாகவே உள்ளதென்றும் விளக்கினுர். எனவே, ஹ்யூமைப் பொறுத்த அளவில் சடம், உள்ளம் அல்லது ஆன்மா இவ்விரண்டுமே எண்ணங்கள் என்ற முடிவுக்கு உந்தப்படுகின்ருர்.† அவ்வாறெனின், அவற்றிற்கிடையேயுள்ள உறவு முறை யாது? அவற்றிற்கிடையே கட்டாய உறவு ஒன்றும் இல்லை. ஆனுல், கட்டாய உறவு இருப்பதாகத் தோன்றுவது புறவயமானதன்று; அகவயமானதே ஆகும் (not objective but subjective). எனவே, கட்டாயத் தன்மை நம் உள்ளத்தைச் சார்ந்தது. அவ்வாறெனின், உள்பொருளும் (reality) உறவு முறையில்லாத பல எண்ணங்களின் தொடர்பு என்ற முடிவுக்குச் செலுத்தப்படுகின்ருேம். லாக்கினுடைய நுகர்ச்சிக் கொள்கையை ஹ்யூம் பின்பற்றுவதனுல்

---

* "Berkeley's philosophy is a triumph of belief; Hume's philosophy is a triumph of disbelief. For if it is hard to believe, it is equally hard to maintain a consistent attitude of scepticism."—E. W. F. Tomlin: *The Great Philosophers*, p. 180.

† "No wonder that a wit advised the abandonment of the controversy, saying: "No matter, never mind."—W. Durant: *The Story of Philosophy*, p. 257.

இந்த முடிவினை ஏற்கும்படியாகின்றது. நம்முடைய அறிவு அனைத்தும் நுகர்ச்சியின் மூலம் உட்பதிவுகளாகக் கிடைக்கப் பெறின், அவைகளே உண்மையானவையாக இருப்பின், பொருள்களும் மக்களும் உலகமும் உட்பதிவுகளல்ல என்பதால் அவற்றை உள்ளத்தின் திரிபுக் காட்சிகளாக அவர் ஒப்புக்கொள்ள வேண்டுவதாகின்றது.

நுகர்ச்சியில் நாம் பெறும் விவரங்கள் தனித்தனியான நிலைகள் (discrete presentations) என்று தொடங்கிய ஹ்யூம் பின்னர் அவை காரண காரியம் என்றும் முன்பின் என்றும் தொடர்பு படுத்தியதால் உள்ளம் அல்லது ஆன்மா, சட உலகம், காரண காரிய உறவு இவை பற்றிய உள்ளத்தின் திரிபுக் காட்சிகளை விளக்க முடிகிறது. அவர், தம்முடைய தொடக்க நிலைக்கு முரண்பட்ட வகையில் நுகர்ச்சியில் பெறுகின்ற விவரம் (data), 'முன் பின்' ('before and after'), 'அண்மை சேய்மை' ('far and near') என்று ஏற்றுக்கொள்வதனாலேயே காலம் இடம் பற்றிய உறவு முறைகளை ஏற்றுக்கொண்டார் என்பதைக் குறிப்பிடுகின்றது. ஹ்யூம், காலம், இடம் இவற்றைப்பற்றி எவ்வித ஐயப்பாடும் கொள்ளவில்லை. மாறாக, அவற்றின் இருத்தலைப்பற்றித் திடமான நம்பிக்கையும் கொண்டிருந்தார்.

ஆன்மா அல்லது உள்ளத்தின் (self) இருத்தலைப் பற்றிய நம்பிக்கையை ஹ்யூம் ஆய்வுக்குட்படுத்தியதுடன் அது பல்வேறு புலக்காட்சிகளின் குவியல் அல்லது தொகுப்பு என்று முடிவுகட்டியதைக் கண்டோம். ஆனால், அவருடைய கருத்தும் குறைபாடுடையதாகவே உளது. புலக்காட்சி பெறுகின்ற வகையிலன்றி வேறு வகையில் நம்முடைய உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவை நாம் அறியவில்லை என்று கூறுகின்றார். ஆனால், அதிலிருந்து நாம் உள்ளமே இல்லை என்று முடிவு செய்யவேண்டுவதில்லை. வெப்பம், தட்பம், விருப்பு, வெறுப்பு போன்ற உணர்ச்சிகளை நுகர்ச்சியால் அறிகின்ற வகையில் நாம் நம்மைப்பற்றி அறிகின்றோமேயன்றி மற்ற வகையில் அன்று என்பதைத் தயக்கமின்றி ஏற்றுக்கொள்ளலாம். இதிலிருந்து புலக்காட்சிகளின்றி நாம் உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவை அறிய முடியாது என்பது எளிதில் பெறப்படுகின்றது. ஆனால், ஆன்மா அல்லது உள்ளமே இல்லை என முடிவு செய்யவேண்டுவது இல்லை. அதற்கு

மாருக அப்புலக் காட்சிகள் அனைத்தும் அவற்றை அறிகின்ற ஓர் ஆன்மா அல்லது உள்ளத்தின் புலக்காட்சிகளேயாகும் என்று சொல்லலாம்.

ஹ்யூம், ஆன்மா அல்லது புலக்காட்சிகளைக் கடந்த ஒன்று உண்டு என்பதை மறுத்தபோதிலும் தம்முடைய நூல்களில் 'உள்ளம்', 'நான்' என ஒன்று (mind, a 'myself') இருக்கின்றது என்னும் கருத்தைப் பெற வைக்கின்ருர். தம்முடைய நூல்களில் பல இடங்களில் ஆன்மா அல்லது உள்ளம் புலக் காட்சிகளின் தொகுப்பு என்பதற்கு மேம்பட்டது (the self is more than a bundle of perceptions) என்று குறிப்புகள் தந்துள்ளார். ஓரிடத்தில் உள்ளம் எண்ணங்களைப் பிரிப்பது, இணைப்பது, ஒன்றுபடுத்துவது போன்ற செயலாற்றும் திறமையுள்ளது என்றும் குறிப்பிடுகின்ருர்.

மேலும், ஹ்யூமின் கொள்கையிலுள்ள முரண்பாட்டைக் காரண காரிய உறவைப்பற்றி அவருடைய கருத்தை ஆய்வு செய்யுங்கால் உணரலாம். அவர் காரணகாரிய உறவை உளத் தன்மையானதாகவே கருதுகின்ருர். உள்ளம் இரண்டு நிகழ்ச்சிகளை ஊன்றிக் கவனிக்கும்போது அதனுடைய கவனம் ஒன்றிலிருந்து மற்றென்றிற்குச் செல்லுகின்றது; உள்ளம் ஒரு சிந்தனையிலிருந்து மற்றொரு சிந்தனைக்குச் செல்லுமானல் அது நிலையானதாக இருக்கவேண்டுமேயன்றி, புலக் காட்சிகளின் வெறுந்தொகுப்பாக இருக்க முடியாது. அத்தகைய செலவு நிகழ்வதற்கு நிலையான ஒன்று தேவைப்படுகின்றது. ஏனெனில், செலவு அதனுள் நிகழ முடியும். எனவே, ஹ்யூம், காரணகாரிய உறவைப்பற்றிய தம்முடைய கொள்கையைத் தொடர்ந்து கடைப்பிடித்தால் தொடர்ந்து இருக்கின்ற உள்ளத்திலும் (continuous self) அவர் நம்பிக்கை கொள்ள வேண்டும்.

உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவை அவர் மறுத்தால், அவருடைய அறவியல் கொள்கையும் பொருளற்றதாகிவிடும். நம்முடைய உள்ளம் தொடர்ந்து இருப்பதன்று என்ருல், நம் உள்ளத்தின் மன நிறைவைச் சார்ந்துள்ள பெருமித உணர்ச்சி, மற்ற உள்ளங்களின் உறவைச் சார்ந்துள்ள அன்பு அல்லது நட்புப் போன்ற உணர்ச்சிகள் எவ்வாறு எழ முடியும்? அறவியலில் சமூக உறவு முறைகளைப் பற்றி ஹ்யூம் பேசுவதால் அவர் உள்ளங்களின் உண்மையான இருத்

தலை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார் என்று சொல்ல வேண்டும். ஹ்யூம், சமூகம், மனித இனம் இவற்றில் காணப்படும் இரக்க உணர்ச்சி, இன்ப துன்பம் இவற்றைப் பற்றிக் கூறுவதனால், ஒன்றுக்கொன்று உறவு கொண்டுள்ள உள்ளங்கள் உண்மையிலேயே இருக்கின்றன என்பதை இவை குறிப்பிடுகின்றன என்பது பெறப்படும்.

உள்ளம் அல்லது ஆன்மா புலக்காட்சிகளைத் தாங்குவதாக நாம் ஏற்றுக்கொள்ளத் தேவையில்லை என்று ஹ்யூம் கூறிய போதிலும், அவர் புலக்காட்சிகள் எவ்வாறு உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருக்கமுடியும் என்பதைப் போதிய அளவு தெளிவுபடுத்தவில்லை. மேலும், அவர் ஆன்மா அல்லது உள்ளத்தின் இருத்தலை மறுக்கும் போது, நாம் தன்னுணர்வு (self-consciousness) என்று வழங்குவது புலக்காட்சிகளின் உணர்வேயன்றி வேறன்று என்று குறிப்பிடுகின்றார். ஆனால், அவருடைய கருத்து முரண்பாடுள்ளதாகவே இருக்கின்றது. பல்வேறு புலக்காட்சிகள் உள்ளன என்னும் உணர்வே அவற்றை அறிகின்ற ஓர் உள்ளத்தின் உணர்வாகும். தம்மால் முடிந்த அளவு உள்ளத்தின் இருத்தலைப்பற்றி ஹ்யூம் மறுக்க முயன்ற போதிலும் அவருடைய கட்டுரை உள்ளத்தின் இருத்தலை வைத்துக்கொண்டு மேற்செல்வதாகவே உளது. உள்ளத்தின் இருத்தலை மறுக்க முயல்வோர் அனைவரும் அது உள்ளதென வைத்துக்கொண்டே இவ்வாறு முயல்கின்றனர்.

அறிகின்ற தன்மையுடைய உள்ளத்தை ஹ்யூம் மறுக்க முயன்ற போதிலும் நாம் அத்தகைய உள்ளம் இருக்கின்றது என்றே சுட்டிக் காட்டினோம். உள்ளம் இல்லை என்று கூறுவதற்கும் உள்ளம் ஒன்று இருந்தே தீரவேண்டும். மேலும், ஹ்யூம் தம்மை அறியாமலே உள்ளத்தைப்பற்றிய நம்பிக்கை உடையவராயிருந்தார்.

கடவுளைப்பற்றி ஹ்யூம் கொண்டுள்ள நம்பிக்கையும் இத்தகையதே. கடவுளின் இருத்தலை மறுப்பதே ஹ்யூமின் திட்டமான நோக்கம் என்று நாம் கருதலாகாது. அளவை நிலைப்பொருத்தத்திற்காக ஆன்மா அல்லது உள்ளம், புற உலகம் இவற்றைப் பற்றிக் கூறிய அதே கருத்துகளைக் கடவுளைப்பற்றிய ஆய்விலும் ஹ்யூம் பயன்படுத்துகின்றார். நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள், உட்பதிவுகள் இவற்றிற்குக் காரணமாகச் சடப்பொருள் உண்டு என்னும் ஒப்பு

முறையைக் கையாண்டு, கடவுளை எல்லையற்ற காரணமாகக் கருத முடியாது என்பது ஹ்யூமினுடைய ஆய்வில் குறிப்பிடத்தக்கதாகும். நாம் புலனுணர்ச்சிகளையும் உட்பதிவுகளையும் அறிகின்ற வகையில், அவற்றிற்குச் சடப்பொருளே காரணம் என்று எவ்வாறு கூறமுடியாதோ, அவ்வாறே எண்ணங்களிலிருந்து அவற்றிற்குக் காரணமாகக் கடவுள் இருக்கின்றார் என்றும் கூறமுடியாது என ஹ்யூம் கூறுகிறார். காரணகாரிய உறவு நம்முடைய நுகர்ச்சிக்குள்ளாகவே நிகழ்வதாகும். எனவே, கடவுளை நாம் எல்லையற்ற காரணமாகவும் அதே நேரத்தில் நம்முடைய நுகர்ச்சிக்குப் புறம்பாக இருப்பவராகவும் கருத முடியாது என்று அவர் அறிவிக்கின்றார்.

ஹ்யூம் சமயச் சிக்கலைப்பற்றி அளிக்கின்ற விளக்கம் ஒரு பெரு முன்னேற்றத்தைக் குறிப்பிடுகின்றது. கான்ட், 'அறிவு ஆய்வில்' (Critique of Pure Reason) இறையியலைப்பற்றி நிகழ்த்தியுள்ள ஆய்வைப்போல ஹ்யூம் சமயச் சிக்கலைப்பற்றி அளிக்கின்ற விளக்கமும் அழியா நினைவுச் சின்னமாய்த் திகழ்கின்றது. இன்று வரை அவர் ஆய்வைத் தக்க வழியில் மறுக்கும் நூல் ஒன்றும் வெளி வரவில்லை.*

ஒன்றன்பின் ஒன்றாய் எழும் நிகழ்ச்சிகளே நாம் காண்பவை என்றும், இவற்றை நம் உணர்ச்சியைக் கொண்டு தொடர்பு படுத்துகிறோம் என்றும் ஹ்யூம் விளக்கியது முதல் காரணகாரிய உறவை ஏற்றுக்கொள்வது இயலாததாகிவிட்டது. ஹ்யூமினுடைய செல்வாக்கு அவருடைய ஆய்வின் விளைவுகளாக ஏற்பட்ட போக்குகளிலும் காணப்படுகின்றது. காரணகாரிய உறவு (causality), பொதுமைத் தன்மை (universality), கட்டாயத்தன்மை (necessity) இவையனைத்தும் எண்ணங்களுக்கிடையேயுள்ள உறவு முறைகள் என்று ஏற்றுக்கொண்டால், இயற்கை விஞ்ஞானத்தின் நிலையாது? நுகர்ச்சிக் கொள்கையினரும் மேற்செல்ல முடியவில்லை. ஏனெனில், அறிவே (reason itself) 'புரிந்துகொள்ள முடியாத இயல்பூக்கம்' (unintelligible instinct) என்று தள்ளப்படுகின்றது. காரணத்திற்கும் காரியத்திற்கும் இடையே உண்மையான அல்லது உண்மை இயல்பான (ontological) உறவு இல்லையானால், முடிவான பொருள்

---

* H. Hoffding: A History of Modern Philosophy, p. 440.

(ultimate being) எதுவும் இருப்பதாகக் கொள்வதற்கேற்ற அடிநிலை இல்லாது போய்விடும். தோற்றங்களையே அல்லது புலன்களுக்கு அளிக்கப்படுபவைகளையே (presentations) நாம் அறிகின்றோம் என்னும் தோற்றநிலைக் கொள்கையே (phenomenalism) அதன் தலைமையான விளைவாகும். சிலர் ஹ்யூமின் கருத்தை ஏற்றுக்கொண்டனர். ஸ்காட்லண்ட் நாட்டுத் தத்துவ அறிஞர் அவர் கொள்கையை ஒரு வகையில் எதிர்த்தனர்; காண்ட் வேறொரு வகையில் எதிர்த்தார். உளவியல் வளர்ச்சியுறுவதற்கும் ஓரளவு ஹ்யூமின் கொள்கை காரணமாய் இருந்தது.*

மேலும், இக்காலத் தத்துவ வரலாற்றில் ஹ்யூமினுடைய சிறப்பு, அவர் அறிவளவை இயலில் நுகர்ச்சியின்பாற்பட்டதும் உளவியற்பாங்கானதுமான முறையை (The empirical and psychological method) அதன் அளவை இயல் முடிபுகள்வரை கையாண்டதாகும். இவை ஓரளவு ஐயக் கொள்கைத் தன்மை பெற்றுள்ளன. இந்த ஐயக் கொள்கை காண்டைப் பெரிதும் அச்சத்திற்குட்படுத்தியது. அவர் அதனைத் தம்முடைய புதிய அறிவளவை இயலால் திறம்பட மறுத்தார். அதன் விளைவாகவே ஹ்யூமின் நுகர்ச்சிக் கொள்கையின் உண்மையான மதிப்புப்பாதுகாக்கப்பட்டது. ஹ்யூமினுடைய நுகர்ச்சிக் கொள்கை காம்தே (Comte), ஜே. எஸ். மில் (J. S. Mill) ஆகியவர்களுக்கு மன நிறைவு அளித்ததுடன் அவர்கள் பாஸிடிவிஸக் (Positivism) கொள்கையை வளர்க்கவும் உதவியது. ஹ்யூமினுடைய நிலைபான புகழ், அவர் அறவியலிலும் சமூக விஞ்ஞானங்களிலும் நுகர்ச்சி முறை ஆராய்ச்சியைக் கையாள முடியும் என்று விளக்கியதைச் சார்ந்ததாகும். அவருக்குப் பின்னர், இத்துறைகளில் நிகழ்ந்த ஆக்கப் பணிகளுக்கு அடிநிலை வகுத்தவர் ஹ்யூமே ஆவர்.†

லாக், பார்க்லி, ஹ்யூம் ஆகியவர்களின் தத்துவத் திட்டங்களை மீண்டும் எண்ணிப் பார்க்கும்போது ஒரு சில உண்மைகள் தெளிவாகின்றன. அவர் அனைவரும் உளவியல் முறையையே அறிவு

---

* H. W. Dresser: *History of Modern Philosophy*, p. 119.

† W. K. Wright: *A History of Modern Philosophy*, p. 217.

பற்றிய சிக்கலைத் தீர்க்கக் கையாண்டனர். லாக்கினால் தொடங்கப் பட்ட இம்முறை ஹ்யூமின் தத்துவத்தில் உச்ச நிலையை எட்டியது. இம்மூவரும் மேற்கொண்ட ஆராய்ச்சியின் எல்லை மிகவும் குறுகிய தாய் இருந்ததுடன் இவர்கள் அறிவின் (knowledge) மூலத்தைப் பற்றிய சிக்கலை அறிவின் ஏற்புடைமை பற்றிய சிக்கலுடன் குழப் பியதாகவும் கருதப்படுகின்றது. அறிவு நுகர்ச்சியிலிருந்து தொடங் கியபோதிலும் அதில் நுகர்ச்சிக்கு அப்பாற்பட்ட தனிமங்கள் இல்லை என்று கூறுவது பொருந்தாததாகும். ஏனெனில், அத்தகைய தனி மங்கள் இல்லையானால், நம்முடைய நுகர்ச்சியே உட்பதிவுகளின் குழப்பம் ஆகிவிடுவதுடன் நுகர்ச்சியைப் பற்றிய தெளிவான பேச்சும் இருக்க முடியாது.

லாக் எண்ணங்களின் மூலத்தைக் கண்டுபிடிப்பதனால் அவற் றின் ஏற்புடைமையைத் தீர்மானிக்க முடியும் என்று தொடங்கியது, (way of ideas) பார்க்லியின் தத்துவத்தில் வளர்ச்சியுற்று ஹ்யூமின் தத்துவத்தில் தேய்வடைகின்றது* என்பதையும் அறிகின்றோம். பொருளைப்பற்றி (substance) லாக் கொண்ட கருத்து, பார்க்லியின் அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கைக்கும் ஹ்யூமின் ஐயக் கொள்கை, இன்மைக் கொள்கை (Nihilism) ஆகியவற்றிற்கும் வழி வகுத்த தாகக் கருதப்படுகின்றது.

ஹ்யூம், மற்ற ஐயக் கொள்கையினர்களிலும் வேறானவர் என்று கூறப்பட்டபோதிலும் தத்துவ வரலாற்றில் அவருடைய புகழ் பெரி தும் அவருடைய ஐயக் கொள்கையையே சார்ந்திருந்தது. ஹ்யூம் தம் முடைய தத்துவம், (முழுமையான) ஐயக்கொள்கைக்கும் அகநிலைக் கொள்கைக்கும் கொண்டு செலுத்துகின்றது என்பதை அறிந்திருந் தார் என்பது உறுதியாகத்தெரிகின்றது. எனினும், அவர் அதினின் றும் பின்வாங்க விரும்பவில்லை. நாம் அறிவுப் பாதையைப் பின்பற்ற விரும்பினால், அறிவு எந்த முடிவுக்குச் செலுத்தினாலும் அதனைப் பின்பற்ற ஆயத்தமாக இருக்க வேண்டும் என்னும் திடநம்பிக்கை கொண்டிருந்தார். அதே நேரத்தில், தம்முடைய தத்துவத்தில் பெறப்படுகின்ற அத்தகைய எதிர்மறையான முடிவுகளில் மன

* 'Origin, development and bankruptcy of the way of ideas in Locke, Berkeley and Hume'.

நிறைவு கொள்ள முடியாது என்னும் கருத்தையும் வெளியிடுகின்றார். ஆராயப்படாதவற்றை அவற்றின் முறையை உணர்ந்து நம்பி வருவதில் தவறொன்றுமில்லை. ஏனெனில், நாம் நம்புவது அவற்றை மெய்ப்பிக்கக் கூடுமென்பதாலன்று; அவற்றை நம்பாமலிருக்க முடியவில்லை என்பதனாலேயாம்.

ஹ்யூமினுடைய தத்துவத்தின் தீவிரப் போக்கும் அவர் பெறுகின்ற முடிபுகளும் தத்துவ வரலாற்றில் ஒரு புதிய காலம் தொடங்குவதை அறிவிப்பனவாய் உள்ளன. ஆனால், தத்துவம் எதிர்மறையான முடிபுகளுடன் நின்றுவிட முடியாது. அத்தகைய முடிபுகளுக்குக் காரணமாயுள்ள முற்கோள்களை அறிந்தால் அவற்றைத் தடுக்கவும் திருத்தவும் முடியும். அப்பணியில் ஈடுபட்டவர்களுள் இமானுவெல் காண்ட் தலைசிறந்தவராவர். அவருடைய தத்துவம் இக்காலத் தத்துவத்திலேயே பெரும்புரட்சியை உண்டுபண்ணியது என்று கூறப்படுகின்றது. இக்காலத் தத்துவத்திலேயே பெரும்புரட்சியை உண்டுபண்ணிய அவர், ஹ்யூம் தம்மை மரபு வழித் தத்துவம் (dogmatic philosophy) என்னும் உறக்கத்தினின்றும் எழுப்பியதாகக் கூறுகிறார்.*

* "It was Hume who first woke me up from my dogmatic slumber."

காண்ட்

(KANT)
(1724—1804)

தோற்றுவாய்

(INTRODUCTION)

இக்காலத் தத்துவத்தில் இமானுவெல் காண்ட் (Immanuel Kant) பெரும்புரட்சியை நிகழ்த்தினர். அவருக்கு 'அறிவளவை இயலின் கோபர்நிக்கஸ்' ('Copernicus of Epistemology') என்னும் பெயர் வழங்கி வருகின்றது. இமானுவெல் காண்ட்டின் தத்துவம் பத்தொன்பதாவது நூற்ருண்டில் தலைமை பெற்றிருந்தது போல இது வரை எந்த அறிவுத் திட்டமும் இருந்ததில்லை. ஏறத்தாழ அரை நூற்ருண்டுக்கு மேலாக அமைதியுடனும் மறைவாகவும் வளர்ச்சி பெற்ற அவர் 1781ல் தம்முடைய முதன்மையான 'தனிநிலை அறிவாய்வு' ('Critique of Pure Reason') என்னும் நூலை வெளியிட்டு இவ்வுலகையே ஆய்விலா நம்பிக்கை உறக்கத்தினின்றும் (dogmatic slumber) விழிப்படையச் செய்தார். அதுமுதல் இக்காலம் வரை ஆய்வுத் தத்துவம் (critical philosophy) சிந்தனை உலகில் ஆட்சி செலுத்தி வந்துளது.

1848-ஆம் ஆண்டில் எழுந்த புதுமை உணர்வூட்டும் இயக்கத்தில் (romantic movement) ஷொபன்ஹவரின் (Schopenhauer) தத்துவம் சிறிது காலம் தலைமை பெற்றிருந்தது. 1859-ஆம் ஆண்டில் பரிணமக் கொள்கை (evolutionism) சூருவளியெனப் பரவியது. நீட்ஷேயின் (Nietzsche) தகர்த்தெறி கொள்கை (Iconoclasm)

கிளர்ச்சியுடனிருந்து பிறகு மங்கியது. ஆனால், இவையனைத்தும் மேலெழுந்தவாரியாகவும் வழி நிலையாகவும் இருந்தவை. இவையனைத்திற்கும் கீழே காண்ட்டின் இயக்கம் விறல் மிக்க ஆற்றொழுக்காக அகன்றும் ஆழ்ந்தும் இருந்து வந்தது. இப்பொழுது அதன் அடிப்படைக் கொள்கைகள் முற்றிய தத்துவத்திற்கெல்லாம் முற்கோளாக உள்ளன.

இக்காலத் தத்துவம் மனித உள்ளம் அறிவைப் பெறக்கூடிய திறமையுள்ளதென்ற நம்பிக்கையுடனே தொடங்கியது. ஆனால், 'எந்த முறையைக் கையாண்டு அறிவைப் பெற முடியும்? எந்த அளவுக்குப் பெறமுடியும் ?' என்னும் கேள்விகள் எழுகின்றன.

அறிவு முதற்கொள்கையினர், நுகர்ச்சிக் கொள்கையினர் ஆகிய இரு சாராருமே உண்மையான அறிவு கட்டாயமானதும் பொதுமையானதுமெனக் கருதினர். ஹ்யூம் உள்பட, பெரும்பாலும் அவர் அனைவரும் தாமே விளங்குகின்ற (self evident) உண்மைகள் சில துறைகளில் உண்டு எனக் கூறினர். ஹாப்ஸ், டேக்கார்ட், ஸ்பினோஸா, லைப்னிட்ஸ் இவர்கள் கணித முறையைக் கையாண்டே தங்களுடைய தத்துவத்திட்டங்களை அமைத்ததுடன் அவை யூக்ளிட்டின் வடிவகணிதம் (Euclidean geometry) ஏற்புடைமை பெற்றுள்ளதைப் போல அளவை இயல் ஏற்புடைமை பெற்றவை எனக்கருதினர்.

பேக்கன் பிரபஞ்சக் கொள்கை ஒன்றும் அளிக்கவில்லை. புதிய முறையைக்கையாண்டு உண்மைகளை நிறுவியபின்னரே அத்தகைய முயற்சியில் ஈடுபடலாம் என்று அவர் கருதியதே அதற்குக் காரணமாகும். ஆனால் கடவுளின் இருத்தலை அளவை நெறிவாயிலாக இயம்ப முடியும் என்றும் பொருள்களின் என்றுமுள தன்மை அல்லது இயற்கையின் நியதிகளைக் (eternal essence of things or laws of nature) கண்டு பிடிக்க முடியுமென்றும் அவர் நம்பினர். இருந்தபோதிலும், இறுதிச் சிக்கல்களை அல்லது இவற்றைவிட எளிய சிக்கல்களை மனிதனின் நுண்ணறிவினால் தீர்க்க முடியுமா என்பதைப்பற்றி ஐயங்கள் எழுந்தன. அடிப்படைத்தத்துவமும் இறைஇயலும் மனிதனின் அறிவைக் (human reason) கடந்து செல்வதாகச் சில சமயங்களில் பேக்கனுக்குத்தோன்றின. நுகர்ச்சிவழி உறுதியான அறிவைப்பெறமுடியாதென்ற டேக்கார்ட்டின் கருத்தை ஹாப்ஸ் ஏற்றுக

கொண்டு புலனுணர்ச்சியே நாம் அறிகின்ற அனைத்திற்கும் மூல மாகக் கருதிய போதிலும் அவ்வப்போது உண்மையான பௌதிக விஞ்ஞானம் இருக்க முடியுமா என்பதைப்பற்றி ஐயங்கொண் டார்.

அறிவு பற்றிய சிக்கலை மேலும் மும்முரமாக ஆராய வேண்டிய தேவையை லாக் வற்புறுத்தினர். தம்முடைய ஆராய்ச்சியின் பயனாக நம்முடைய எண்ணங்களுக்கிடையே உள்ள இயைபு, இயைபின்மை களைப் பற்றியும் நம்முடைய இருத்தலைப் பற்றியும் (our own existence) கடவுளின் இருத்தலைப்பற்றியும் உறுதியான அறிவு பெற முடியும் என்றும், கணித இயல், அறவியல் இவை நிலையானவை என்றும் அவர் முடிவு கட்டினர்; ஆனால், புறவுலகத்தைப் பற்றியும் பொருள்களின் பண்புகளுக்கிடையே உள்ள கட்டாய உறவைப் பற்றியும் அத்தகைய அறிவு நாம் பெற்றிருக்கவில்லை என்று கருதிய துடன் இயற்கை விஞ்ஞானத்தைப் பற்றிய உண்மையான அறிவு பெற முடியாது என்றும் எண்ணினர். பார்க்லி நாம் அறிவதற்குப் புறவுலகம் (சடவுலகம்) ஒன்றும் இல்லை என்றும், ஆனல் நாம் அறிவன அனைத்தும் எண்ணங்கள், ஆன்மாக்கள், உறவு முறைகள் இவையே என்றும் அறிவிக்கின்றார். அறிவைப் பற்றி நுகர்ச்சிக் கொள்கையினருடைய கருத்துக்களின் விளைவுகளை ஹ்யூம் தெளி வுறுத்துகிறார். நாம் புலனுணர்ச்சி வழி பெறுவதையே அறிய முடியு மெனில் அறிவுசார் இறை இயல், பிரபஞ்ச இயல், உளவியல் இவை இயலுமா? கடவுள், உலகம், ஆன்மா ஆகியவை நம் அறிவிற்கு அப்பாற்பட்டவையாகின்றன. நிகழ்ச்சி உண்மைகளைப் பற்றிய அறி வும் (knowledge of matters of fact) மெய்ம்மைத்திறனை (probability) மட்டுமே பெற்றுள்ளது. மேலும் நாம் பொருள்களுக்கிடையே உள்ள கட்டாய உறவைப் பற்றியும், பொருள் (substance) உள்ளம் (self) இவற்றைப் பற்றியும் அறிவதற்கில்லை. நம்முடைய எண்ணங் களும் நாம் நுகர்கின்ற வகையிலேயே, அதாவது கட்டாய ஒழுங்கு முறையிலேயே ஒன்றினை ஒன்று பின்பற்றுகின்றன என்றும், அவை மீண்டும் இவ்வாறே நிகழும் என்றும் கூறமுடியாது. நாம் எண்ணங் களை ஒப்பிட்டுப் பார்த்து, அவற்றின் உறவு முறையை அறிந்து விளக்குவதன் மூலம் ஒரு வகையான அளவை நெறி அறிவே

(a kind of demonstrative knowledge) பெற முடியும்; வேறொன்றும் அறிய முடியாது.

அதிகாரத்தையும் மரபு வழியையும் நீக்கிவிட்டு அறிவை (reason) வற்புறுத்திய ஆய்வுப்போக்கு, பின்னர் அறிவையே ஆய்வுக்குட்படுத்தியதுடன் அதன் தகுதியைப் பற்றி மன நிறைவு கொள்ளவில்லை. அறிவுமுதற்கொள்கையைக் குறைபாடுடையதாக நுகர்ச்சிக் கொள்கையினர் கருதினர். அவர்களுடன் ஒருமையாளர்களும் (mystics) நம்பிக்கைத் தத்துவ அறிஞர்களும் (faith-philosophers) சேர்ந்து அறிவு முதற்கொள்கையை எதிர்த்தார்கள். இவர்கள் அறிவினுல்வெளியிடப்படுவதில் நம்பிக்கை கொள்ளாது, உறுதி பெறும் வேட்கையைத் தீர்த்துக்கொள்ளும்பொருட்டு, ஆன்மாவின் வேறு பல ஆற்றல்களை ஆராய்ந்தனர். மேலும் இவர்கள், புரிந்துகொள்ளலினுல் (understanding) உள்ள பொருளை ஊடுருவிச் செல்ல முடியாதென்றும், உணர்ச்சி, நம்பிக்கை, அல்லது ஏதாவது ஒருவகையான அகக்காட்சி (mystical vision of some sort) இவற்றாலேயே உள்பொருளைத் தெரிந்துகொள்ள முடியுமென்றும் அடிநிலை உண்மைகளை அறிவால் உணரமுடியாதென்றும், நெஞ்சினுலேதான் உணர முடியுமென்றும் கருதினர்.

அறிவு முதற்கொள்கைக்கு அத்தகைய திடீர் எதிர்ப்புக்கள் எழக் காரணம் யாது என வினவலாம். விஞ்ஞான இயல்பான அல்லது அறிவு முதற்கொள்கை இயல்பான சிந்தனை தவிர்க்க முடியாத வகையில் பொறித்தன்மையும் (mechanistic) வரையறை செய்யப்பட்ட தன்மையும் (deterministic) கொண்ட பிரபஞ்சக் கொள்கைகளுக்கு வழி கோலுவதாகத் தோன்றியது. இவை மனிதனைப் பாவைக் கூத்து நிலைக்குத்(marionette) தாழ்த்திவிடுகின்றன. பிறவற்றின் துணையின்றிச் செயற்படும் இயற்கையறிவு மகிழ்ச்சியில்லா ஐயக் கொள்கையிலோ (cheerless scepticism) துன்பநிலை ஊழ்க்கொள்கையிலோ (tragic fatalism) முடிகிறது. இதனுல், மக்கள் நெஞ்சாரப் போற்றி விரும்புவனவெல்லாம் கேலிக் கூத்தாகவும் போலிகளாகவும் காணப்படுகின்றன.*

---

* F. Thilly: *A History of Philosophy*, p. 393.

அடிப்படைத்தத்துவம் ஒருகாலத்தில் வெகுவாகப் போற்றப் பட்டது. ஆனால், காண்ட்டின் காலத்தில் அதன் மதிப்புக் குறைந் திருந்தது. முதலில் அடிப்படைத் தத்துவத்தில் ஆய்விலா நம்பிக் கைக் கொள்கையினர் (Dogmatists) ஆட்சி புரிந்து வந்தனர். நம்மு டைய அறிவாற்றலை (faculty of knowledge) ஆய்வுக்குட்படுத்தா மலே நாம் எதையும் அறிய முடியுமென்றும் எந்தக் கேள்விக்கும் விடையளிக்கமுடியும் என்றும் எளிதில் நம்புகின்ற தத்துவ அறிஞர் களைக் காண்ட் ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையினர் எனக் கருதி னர். காண்ட் ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையினரின் ஆட்சி வல்லாட்சியாய் இருந்தது எனக் கூறுகின்றார். அவ்வாறு அவர் கூறியதற்குக் காரணம் யாதெனில், அவர்கள் தங்கள் கருத்துக் களின் உண்மைகளைப்பற்றிய ஒவ்வோர் ஐயத்திற்கும் ஆய்விற் குட்படுத்தாத துணிவான கூற்றுக்களினால் விடையளித்ததாகும். ஆனால், ஒவ்வொரு கூற்றுக்கும் எதிராக மறு கூற்றுக்கள் இருப்பத னால் தத்துவத்துறையில் உறுதியான அறிவைப் பெற முடியுமா என ஐயம் எழுந்தது. எனவே, ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கை படிப்படியாக ஐயக்கொள்கைக்கு வழி வகுத்தது. ஆனால், மதக் கொள்கைக்குப் போதிய தடையாக ஐயக் கொள்கை நிற்க முடிய வில்லை. நம்முடைய அடிப்படைத் தத்துவக் கருத்துக்களின் மூலத் தைக் கண்டுபிடிப்பதை விளக்குகின்ற மனித அறிவு பற்றிய ஆராய்ச்சி இத்தகைய பூசல்களுக்கு முடிவு காணும் என்று ஒரு காலத்தில் தோன்றியதும் (இதனைக் காண்ட் பின்னர் விளக்கியுள் ளார்) பொய்யாகவே போயிற்று. லாக்கினுடைய முயற்சி ஒரு புற மிருந்தும், ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையினரின் முறையே அடிப்படைத் தத்துவத்தில் தொடர்ந்து கையாளப்பட்டது. எனவே, மக்கள் அடிப்படைத் தத்துவச் சிக்கல்களைப்பற்றி அக் கறையற்றிருந்தார்கள். அவர்கள் அவ்வாறு இருந்ததற்குக் காரணம் அடிப்படைத் தத்துவ அறிவு பயனற்றது என்று கருதியதனா லன்று; ஆனால், அப்போதைய நிலையில் அடிப்படைத் தத்துவம் அறிவை அடைவதைப்பற்றி நம்பிக்கையிழந்திருந்ததேயாகும். அக் கறையில்லாத நிலை சிந்தனைக் குறைவால் எழுந்ததன்று; முதிர்ந்த சிந்தனை இல்லாததால் விளைந்ததாகும். அந்நிலை சிறிதும் நுகர்ச்சி

யின் சார்பின்றிப் பொருள்களை அறியும் திறமையைப்பற்றித் தானே ஆய்வு செய்யும் பணியை மேற்கொள்ளுமாறு அறிவுக்கு அறை கூவுவதாகவும் இருந்தது. காண்ட்டினுடைய ஆய்வுத் தத்துவம் அப்பணியில் ஈடுபட்டது.

வாழ்க்கை வரலாறு
(BIOGRAPHY)

இமானுவெல் காண்ட் கிழக்குப் பிரஷ்யாவில் (East Prussia) கொயினிக்ஸ்பர்க் (Koinigsberg) என்னும் ஊரில் கி. பி. 1724-ஆம் ஆண்டு, ஏப்பிரில் திங்கள், 22-ஆந் தேதி பிறந்தார். அவர் தந்தையார் யொஹான் ஜியார்க் காண்ட் (Johann Georg Kant) என்பவர் மெமல் (Memel) என்னும் ஊரிலிருந்து கொயினிக்ஸ்பர்க்குக்கு வந்தவர். அவர் தோற்பட்டைகளை வெட்டும் தொழிலைப்புரிந்து வறுமை மிக்க வாழ்க்கையை நடத்தி வந்தார். காண்ட் தம்முடைய குடும்பப் பெயர் முதலில் 'Cant' என்று வழங்கப்பட்டதாகவும் தம்முடைய தந்தையார் வழிப் பாட்டனர் பதினெட்டாம் நூற்றாண்டின் தொடக்கத்தில் ஸ்காட்லாந்திலிருந்து குடியேறினர் என்றும் கருதினர்.* எனினும், இதைப்பற்றிய ஆராய்ச்சி முடிவுக்கு வரவில்லை.

காண்ட்டினுடைய அன்னையார் தெற்கு ஜெர்மனி நாட்டைச் சேர்ந்தவர்; சமயப்பற்று மிகுந்தவர். காண்ட் தம்முடைய தந்தையாரைப்பற்றி எப்பொழுதும் நன்மதிப்புடன் கருதி வந்தார். எனினும், தம் அன்னையாரிடம் அவருக்குத் தனிப்பட்ட ஒரு பற்றுதல் இருந்ததுடன் அவர் தமக்கு இளமையில் அளித்த கல்விப்பயிற்சி தம்முடைய வாழ்க்கையின் நோக்கை உருவாக்கியதாக நம்பினர். காண்ட்டினுடைய பதினன்காவது* வயதில் அவருடைய அன்னையார் இறந்தார். ஆயினும், அவர் தம் மகனர் உள்ளத்தில் என்றும் அழியாத இடம் பெற்ருர். "என்னுடைய அன்னையை நான் மறக்கவே முடியாது. அவர் என்னுள் நன்மையை வித்திட்டு வளர்த்தவர்; இயற்கையினல் உருவாகும்படி என் நெஞ்சத்தைத் திறந்தவர்;

* W. K. Wright. *A History of Modern Philosophy*, p .255.

என் எண்ணங்களைத் தட்டி எழுப்பி அவற்றை விரிவடையச் செய்தவர்; அவர் கற்பித்தவை என் வாழ்க்கையில் நிலைபெற்று ஆறுதலளிப்பவையாக உள்ளன,'' என்று காண்ட் தம்முடைய அறுபதாவது வயதில் கூறியுள்ளார்.* இதைப்பற்றியும் செய்திகள் வேறுபடுகின்றன.

காண்ட்டினுடைய பெற்றோர்களுக்கு ஒன்பது குழந்தைகள் பிறந்தன. ஆனால், அவற்றுள் ஐந்தே உயிர் பிழைத்திருந்தன. அந்த ஐந்தனுள் காண்ட் இரண்டாமவர். அவருக்கு ஒரு தமக்கையும் ஒரு தம்பியும் இரண்டு தங்கைகளுமிருந்தனர். அக்குடும்பம் வறுமையுற்றதாயினும், சமயப்பற்றுடன் விவிலிய நூலை அடிப்படையாகக் கொண்ட நடைமுறைச் சமய வாழ்க்கையில் திளைத்திருந்தது. இவர்கள் அனைவரும் ஜெர்மானிய கிறிஸ்தவர்களுள் ஒரு பிரிவைச் சேர்ந்தவர்கள்; அமைதி வீரர்களெனத் தங்களைக் கூறிக் கொண்டவர்கள்.†

இத்தகைய சமயச் சூழ்நிலையில் காண்ட்டின் வீட்டுப் படிப்பும் இளமைப் பள்ளிப் படிப்பும் வளர்ந்துவந்தன. அவருடைய எட்டாவது வயதில் மேற்கூறிய சமய அடிப்படையில் நடத்தப்பட்ட பள்ளியில்(The Collegium Fridericianum)சேர்க்கப்பட்டார். காண்ட் தம்முடைய பள்ளிப் படிப்பைப்பற்றி உயர்வாகக் கருதாததுடன், அங்கு அளிக்கப்பட்ட சமயப்பயிற்சிகளையும் ஆர்வத்துடன் விரும்பவில்லை. பள்ளியில் பயின்ற ஆண்டுகளில் (1732-1740) அவர் இலத்தீன் மொழியை நன்றாக எழுதவும் படிக்கவும் அம்மொழி இலக்கியங்களைச்சுவைக்கவும் ஓரளவு கிரேக்க மொழியையும்கற்றார்.

1740-ஆம் ஆண்டில் கொயினிக்ஸ்பர்க் பல்கலைக் கழகத்தில் மெட்ரிகுலேஷன் (matriculation) படிப்பை முடித்து, மேலும் அங்கு ஆறு ஆண்டுகள் தங்கி (1740-1746), பௌதிகம், கணிதம், தத்து

*See E. W. F. Tomlin: *The Great Philosophers*, p. 197.
W. K. Wright: *A History of Modern Philosophy*, p. 255.

† "The Kants were pietists—a sect of German Puritans who called themselves Soldiers of Peace."

Thomas and Thomas: *Living Biographies of Grate Philosophers*, p. 161.)

வம், இறையியல் முதலியவை கற்ருர். கல்லூரியில் படித்த காலம் முழுவதிலும் அவர் 'வறுமையின் சின்னமாகவே' விளங்கினர். அவருடைய உறவினர் ஒருவரிடமிருந்து ஓரளவு பணவுதவி கிடைத்த போதிலும் பேரளவில் அவர் தம்முடைய உழைப்பினு லேயே தம் வாழ்க்கையை நடத்தினர். தம்முடன் பயின்ற நல்ல வசதியுள்ள மாணவர் சிலருக்குத் தனிப்பட்ட முறையில் கல்வி கற்பித்தும், பில்லியர்ட்ஸ் (billiards), சீட்டாட்டம் முதலியவை களில் அவர் திறமை மிக்கவராய் இருந்ததனல் அத்தகைய ஆட்டங் களில் வெற்றி பெறுவதால் கிடைக்கும் வருவாயைக்கொண்டும் காலங்கழித்தார். பிற்கால வாழ்க்கையில் அவர் பில்லியர்ட்ஸ் ஆட்டத்தை நிறுத்தவில்லையானுலும், சீட்டாட்டத்தை நிறுத்திவிட் டார். அதில் அவருடைய கூட்டாளிகளின் ஆட்டத்தின் விரைவுக் குறைவு அவர் சீட்டாட்டத்தை நிறுத்துவதற்குக் காரணமாய் இருந் திருக்கலாம். சில சமயங்களில் பணவசதியின்மையால் அவருடைய சொந்த நூல் நிலையத்தின் சில பகுதிகளை விற்க நேரிட்டதுடன், அவர் உணவின்றிக் கழித்த நாட்களும் உண்டு. அக்காலத்தில் அவ ருடைய உடைகளும் சீராய் இருக்கவில்லை. எனினும், அவர் தமக்கே உரித்தான புதிய ஒரு முறையைக்கொண்டு எப்போதும் உடை மடிப்புக் கலையாமல் தோற்றமளிப்பார்.

இவ்வாறு பல இன்னல்களுக்கு ஆளானபோதிலும், ஜெர்மா னிய நுணுக்கத்துடனும் ஸ்காட்டிஷ் விடாமுயற்சியுடனும் காண்ட் தம் உடல் நலத்தைப் பாதுகாத்து வந்தார். வெளியிற்செல்லும் போது, குறிப்பாக மாரிகாலத்தில் மூக்கு வழியாகவே உயிர்த் தலைத் தக்கமுறையாகக் கொண்டதுடன் யாருடனும் உரையாடவும் மறுத்துவிடுவார். ஏனெனில், வாய் திறந்து இருக்கும்போது 'நுரை யீரல் நோய்க் காற்றுகள்' ('pneumonia winds') உட்செல்லாமல் தடுக்கவேண்டும் என்று அவர் உறுதி கொண்டதே அதற்குக் காரணமாகும்.

காண்ட் கொயினிக்ஸ்பர்க் பல்கலைக்கழகத்தில் இருந்தபோது மார்ட்டின் நுட்சன் (Martin Knutzen) என்னும் அளவை இயல் அடிப்படைத் தத்துவப் பேராசிரியர் அவருக்குப் பெரிதும் ஊக்க மும் உதவியும் அளித்தார். மார்ட்டின் நுட்சன் தத்துவத்தில்

மட்டுமன்றி விஞ்ஞானத்திலும் மிக்க ஈடுபாடு உடையவர். பல்கலைக் கழகத்தில் அவர் உயர்கணிதம், பௌதிகம், வானநூல், தத்துவம் முதலியவை கற்பித்துவந்தார். தம்முடைய நூல் நிலையத்தைக் காண்ட் பயன்படுத்திக்கொள்ள அவர் இசைந்தார். அவரிட மிருந்தே காண்ட் இயற்கை விஞ்ஞானத்தில் ஊக்கம் பெற்றார். அக்காலத்து இயற்கை விஞ்ஞானத்தைக் காண்ட் நன்கு உணர்ந் திருந்தார் என்பது 1746ல் அவர் எழுதிய முதல் நூலால் புலப்படு கின்றது.

பல்கலைக்கழகத்தில் மாணவராய் இருந்த போது காண்ட் தம் முடைய விருப்பப்படியே நடந்துகொண்டார் என்பது குறிப்பிடத் தக்கதாகும். பல்கலைக்கழக மாணவர்களுக்கு அரசாங்கம் விதித்த பல விதிகளையும் கட்டுப்பாடுகளையும் ஒதுக்கித்தமக்கு விருப்பமான துறைகளில் நடந்த வகுப்புக்களுக்கு மட்டும் அவர் சென்றார். இறுதி யில் இரண்டு ஆண்டுகள் அங்கு அவர் தம்முடைய தனிப்பட்ட ஆராய்ச்சியிலேயே ஈடுபட்டதாகத் தெரிகின்றது; எத்தகைய இடர்ப்பாடுகள் ஏற்பட்ட போதிலும் தாம் கல்வி கற்பதிலேயே ஈடு படுவது என்ற உறுதியை மேற்கொண்டார். "நான் முன்னமே என்னுடைய வாழ்க்கைப் பாதையை வகுத்துவிட்டேன். அப் பாதையிலேயே நான் சென்றுகொண்டிருக்கிறேன். அதனை விடாது நான் பின்பற்றுவதில் எதுவும் என்னைத் தடை செய்ய முடியாது," என்று காண்ட் எழுதியுள்ளார்.

காண்ட் பல்கலைக்கழகத்தில் மாணவ வாழ்க்கையை முடித்த வுடன், அவருக்கு அங்கு ஆசிரியப் பதவி ஒன்றும் கிடைக்கவில்லை. எனவே, மீண்டும் அவர் கிழக்குப் பிரஷ்யாவைச் சேர்ந்த சில கன வான்களின் இல்லங்களில் குடும்ப ஆசிரியராகப் (family tutor) பணி ஆற்றும்படி நேர்ந்தது. அவருடைய தந்தையார் 1746ல் இறந்தார். குடும்பத்திலுள்ள மற்றவர்களிடமும் கொயினிக்ஸ்பர்க்கிலும் அவர் தங்குவதற்கு எந்த வகையான பிடிப்பும் அவருக்கில்லை. எனவே, அடுத்த எட்டு ஆண்டுகள் அவர் கிழக்குப் பிரஷ்யாவிலேயே மூன்று இடங்களில் குடும்ப ஆசிரியராகவே காலம் கழித்து வந்தார். அக் காலத்தில், அவர் வசித்த குடும்பங்களின் பெருமதிப்பைக் கவர்ந் தார் என்பதையும் அந்த ஆண்டுகளில் அறிவுக்களஞ்சியமாவதற்கு

அடி கோலினர் என்பதையும் தவிர வேறென்றும் மிகுதியாகத் தெரியவில்லை.

காண்ட் மீண்டும் 1755ல் கொயினிக்ஸ்பர்க் பல்கலைக்கழகத்திற்குத் திரும்பினர். அங்கு இக்காலத்தில் வழங்கப்படும் டாக்டர் பதவிக்கு ஒப்பான பட்டம், அவர் விஞ்ஞானத்துறையில் எழுதிய 'டி இக்னி' (De Igne) என்னும் கட்டுரைக்காக அவருக்கு அளிக்கப்பட்டது. அத்துடன் அவருக்கு ஆசிரியப் (private dozent) பதவியும் இலத்தீன் மொழியில் அவர் எழுதிய 'அடிப்படைத் தத்துவத்தின் முதல் அடிப்படைகளைப் பற்றிய புதிய விளக்கம்' (A New Explanation of the First Principles of Metaphysical knowledge) என்னும் கட்டுரையை அது சமயம் வெளியிட்டார். அதற்கு முந்திய ஆண்டிலேயே (1) உலகத்தின் இயக்கத்தைப்பற்றியும் (On the retardation of the earth's motion around its axis), (2) 'உலகம் மூப்படைகின்றதா என்பது பற்றிய பௌதிகச் சார்பான விவாதம்' ('A Physical Discussion of the Question Whether the Earth is growing old') என்பது பற்றியும் இரு கட்டுரைகள் வெளியிட்டிருந்தார். இவை காண்ட்டின் புகழ் ஜெர்மனி நாட்டில் பரவுவதற்குப் பெரிதும் உதவியதுடன், அவருடைய மற்ருெரு பெரிய நூலாகிய 'பொது இயற்கை வரலாறும் வானவெளி பற்றிய கொள்கையும்' (General Natural History and Theory of the Heavens, 1755) என்பதை வெளியிடவும் வழி கோலின.

காண்ட்டினுடைய சொற்பொழிவுகளில் தொடக்கத்திலிருந்தே மாணவர் நிறைந்திருந்ததுடன் அவருடைய நூல்களும் வெகு விரைவில் கொயினிக்ஸ்பர்க் பல்கலைக்கழகத்திலே சாலச் சிறந்தவர் என்னும் புகழை அவருக்கு வாங்கித்தந்தன. எனினும், அவருக்கு 1755 முதல் 1770 வரை பதவி உயர்வு ஒன்றும் கிடைக்கவில்லை. எனவே, அந்தப் பதினைந்து ஆண்டுகள் அவர் வறுமையால் வாடியதுடன் மிகுந்த வேலைச் சுமையாலும் அல்லலுற்ருர். அவர் அளவையியல், அடிப்படைத் தத்துவம், அறிவியல், கணிதம், பௌதிகம், மனித நூல் (anthropology), இயற்கைப் புவி இயல் (physical geography), இயற்கை இறை இயல் (natural theology) ஆகிய துறைகளில் வாரத்தில் 16 மணி நேரத்திற்குக் குறையாமல் சில

சமயங்களில் 28 மணி அளவிற்கும் விரிவுரை நிகழ்த்தினர். இரு முறை அவர் பேராசிரியர் பதவிக்கு முயன்ற போதும் பல்வேறு காரணங்களால் அது மறுக்கப்பட்டது. 1764ல் கொயினிக்ஸ் பர்க் பல்கலைக்கழகம் அவருக்குக் கவிதைப் பேராசிரியர் (professor of poetry) பதவியளிக்க முன் வந்த பொழுது அதனை ஏற்க மறுத்தார். 1765-ஆம் ஆண்டு பல்கலைக்கழக உதவி நூல்நிலையத் தலைவரானர். (Assistant librarian of the university); அப்பதவியில் ஆறு ஆண்டுகள் இருந்தார். 1769ல் எர்லாங்கனி (Erlangen)லிருந்தும், 1770ல் யெனு (Jena)விலிருந்தும் அவரைப் பேராசிரியப் பதவியேற்குமாறு வந்த அழைப்புக்களையும் வேண்டுகோள்களையும் அவர் ஏற்கவில்லை; கடைசியில், 1770-ஆம் ஆண்டில் அவர் கொயினிக்ஸ்பர்க் பல்கலைக் கழகத்திலேயே அளவையியல், அடிப்படைத் தத்துவப் பேராசிரிய ராக நியமிக்கப்பட்டார்.

பேராசிரியர் பதவி ஏற்ற பின் காண்ட்டினுடைய வாழ்க்கை வரலாறு அவருடைய வெளியீடுகளின் வரலாருகவே அமைந்துவிட் டது. அவர் தம்முடைய ஆய்வுப்பணியைத் தீர்மானித்த பிறகு தம்முடைய உழைப்பு முழுவதையும் அதில் வெற்றிபெறுவதிலேயே செலவிட்டார்.

ஐந்தடி உயரம், அகன்ற மார்பு, முன் தள்ளிக் காணப்படும் அடி வயிறு இவ்வாறு அமைந்தது காண்ட்டின் உருவம். நடக்கும் போது வலத்தோள் சிறிது பின்புறமாகத் திரும்பியதாகவும் இடத் தோள் சிறிது அழுந்தியதாகவும் இருந்தன. காண்ட்டின் வாழ்க்கை யைப்பற்றி ஹயினெ (Heine) பின் வருமாறு குறிப்பிடுகின்ருர்: "இமானுவெல் காண்ட்டின் வாழ்க்கையைப்பற்றி விரித்துரைத்தல் மிகவும் கடினமானதாகும்; உண்மையில் அவர் வாழ்க்கையோ அல்லது வரலாருே அச்சொற்களின் சரியான பொருளுக்கேற்பப் பெற்றிருக்கவில்லை. ஜெர்மனி நாட்டின் வடகிழக்கு எல்லையில் உள்ள கொயினிக்ஸ்பர்க் என்னும் பழமையான நகரத்தின் அமைதி யானதும் தொலைவானதுமான ஒரு வீதியில் அவர் வீடு இருந்தது; நிகழ்ச்சிகளின்றியும் பொறியின் இயக்கம் போன்று ஒரே படித் தாகவும் மணமாகாத முதியவரின் போக்கிலும் அவர் வாழ்க்கை அமைந்தது. அந்நகரத்துத் திருச்சபையின் மணிக்கூண்டு இமானு

வெல் காண்ட்டைவிட எவ்வகையிலும் குறைந்த ஆர்வத்துடனே அல்லது மிகுந்த ஒழுங்குடனே பணி ஆற்றியதாக நான் நம்பவில்லை. படுக்கையை விட்டு எழுதல், காபி அருந்துதல், எழுதுதல், பாடஞ் சொல்லுதல், உண்ணுதல், உலவுதல்—ஒவ்வொன்றிற்கும் குறிப் பிட்ட நேரம் வரையறுக்கப்பட்டிருந்தது. பேராசிரியர் காண்ட் சாம்பல் நிற மேற்சட்டை அணிந்துகொண்டு, கையில் பிரம்புடன் தம் வீட்டுப் படியிறங்கி, அவர் பேராலேயே 'தத்துவ அறிஞரின் நடைபாதை' (philosophers' walk) என வழங்கப்படும் சாலையை நோக்கிச் செல்வதைப் பார்க்கும் அக்கம்பக்கத்திலுள்ளோர்க்கு அப் போது சரியாக நாலரை மணி என்பது தெரிந்தே இருந்தது. தட்ப வெப்பநிலை யாதாயிருப்பினும், ஆண்டு முழுவதும், அந்தப் பாதையில் எட்டு முறை திரும்பத் திரும்ப நடப்பார்; வானிலை சரியாக இல்லாதபோது, அவருடைய வயது மிகுந்த பணியாளான லாம்பே (Lampe) கையில் ஒரு பெரிய குடையுடன் அக்கறை யோடு திருவருளின் உருவம்போலப் (like an image of providence) பின் தொடர்வதைக் காணலாம். அவருடைய புற வாழ்க்கைக்கும் உலகை அழிக்கும் சிந்தனைக்கும் (world destroying thought) வியத் தகு வேற்றுமை காணப்படுகின்றது. கொயினிக்ஸ்பர்க்கைச் சார்ந்த மக்கள் அவர் சிந்தனை எத்தகையது என்பதைப்பற்றிச் சிறிது அறிந்திருந்தாலும் தூக்கிலிடுபவனைக் கண்டு நடுங்குவதைப் போல அவரைக்கண்டு நடுங்கியிருப்பார்கள். ஆனால், அந்நாட்டு நன்மக்கள் அவரை ஒரு தத்துவப் பேராசிரியராகவே கண்டதுடன், குறிப்பிட்ட நேரத்தில் அவர் வெளியில் செல்வதைக் காணும்போது அவருக்கு வணக்கத்தைச் செலுத்திவிட்டுத் தம் கடிகாரங்களைத் திருத்திக்கொள்வர்."*

காண்ட் தம் வாழ்நாள் முழுவதிலும் தம்முடைய சொந்த ஊரை விட்டு வெளியில் மிகுதியாகச் செல்லவில்லை; தம் மாகாணத்தைக் கடந்து சென்றதே இல்லை. காண்ட்டினுடைய வாழ்க்கை வரலாற்றை எழுதியவர்களுள் ஒருவர், "காண்ட்டினுடைய வாழ்க்கை ஒழுங்கு வகை வினைச்சொற்களுள்ளும் மிக ஒழுங்கான வினைச்சொல்லைப் போன்றிருந்தது. ("Kants life", observes one

* J. Royce: *The Spirit of Modern philosophy*, pp. 108-9.

of his biographers, ''was like the most regular of regular verbs.) ஆனால், அது புணர்ச்சி பெற்ற வினைச்சொல் (conjugated verb) அன்று. காரணம், அவர் திருமணம் செய்துகொள்ளாததே.* அவர் எப்பொழுதும் செயலில் இறங்குவதற்குமுன் எண்ணியே துணிவார். எனவே, அவர் வாழ்க்கை முழுவதையும் மணமின்றியே கழித்தார். இரு முறை திருமணத்தைப்பற்றி மும்முரமாக எண்ணினார். ஆனால், அவ்விரு முறைகளிலும் அவர் நீள நினைந்து ஒரு முடிவுக்கு வருவதற்குள் ஓர் அம்மையார் அவரைக்காட்டிலும் துணிவுள்ள வேறொருவரை மணஞ்செய்துகொண்டார்; மற்றொருவர் கொயினிக்ஸ்பர்கை விட்டே வெளியேறிவிட்டார். ஒரு வேளை காண்ட், நீட்ஷே (Nietzsche) வைப் போன்று, உண்மையைக் கண்டறியும் தம்முடைய வாழ்க்கைப் பாதையில் திருமணம் ஓர் இடையூறாக இருக்குமெனக் கருதியிருக்கலாம்.

காண்ட்டினுடைய சொற்பொழிவுகள் அவற்றைக் கேட்பவர்களின் உள்ளத்தைப் பிணிக்கும் தன்மை வாய்ந்தவை. அவர் சாய்வு மேசையின் பின் நின்றுகொண்டு சொற்பொழிவு ஆற்றும் பொழுது அந்த மேசை அவர் உடலை மறைத்ததால் அவருடைய மாணவர்களுக்கு அவருடைய தலை மட்டிலுமே தெரியும். கன்னங்களின் மேற்புற எலும்புகள் எடுப்பாகத் தெரியும் ; பரந்த நெற்றி, வலுவான தலை, ஊடுருவும் நீலநிறக் கண்கள், சிவந்த நிறம், திறம்படப் பேசும் வாய். வாயினின்றும் பிறந்த மொழி வேறு யாரும் பேசாத கருத்துச் செறிவு மிக்கதாய் இருந்தது.

காண்ட்டினுடைய சொற்பொழிவுகள் சொல் நயம், நகைச்சுவை, மேற்கோள்கள், குறிப்புக்கள் நிறைந்து, கவர்ச்சியாகவும் தெளிவாகவும் சில சமயங்களில் எடுத்துக்கொண்ட பொருளுக்குத் தொடர்புள்ள கதைகளுடன் அறிவு புகட்டுவனவாகவும் விளங்கின. அவரிடம் கல்வி பயிலவேண்டுமென்னும் ஆவலுடன் தொலைவான இடங்களிலிருந்த மாணவர்களும் கொயினிக்ஸ்பர்க்குக்குச் செல்லுவார்களாம். அவர் பேசும்போது மாணவர்கள் குறிப்புக்கள் எடுப்பதை விரும்புவதில்லை. அவர்கள் முதன்மையானவற்றை விட்டுவிட்டு

* Thomas and Thomas : *Living Biographies of Great Philosophers*, p. 160.

அல்லாதவற்றை மிக்க ஊக்கத்துடன் எழுதிக்கொள்வது அவரை வருத்தமடையச் செய்தது. 'முட்டாள்களுக்குச் சொல்வதில் பயனில்லை; அறிவு மிக்கவர்கள் தாமே தெரிந்துகொள்ளக் கூடியவர்கள்; எனவே, இவ்விரு திறத்தினருக்கும் இடைப்பட்டவர்களிடம் அக்கறை கொள்ளவேண்டும்,' என்பது காண்ட் மேற்கொண்ட பயிற்சி முறையாகும். கிளிப்பிள்ளைகளைப்போலச் சொன்னதைச் சொல்வது தவறென அவர் தம் மாணவர்களுக்குக் கூறுவார். "என்னிடம் எந்தத் தத்துவக் கொள்கையையும் தெரிந்துகொள்ள முடியாது; மெய்யுணர்வுபெற எவ்வாறு சிந்தித்துப் பார்க்கவேண்டும் என்பதே நீங்கள் தெரிந்துகொள்ளக் கூடியது. திரும்பச் சொல்லக்கூடிய எண்ணங்கள் அல்ல; ஆனால், எவ்வாறு சிந்திக்க வேண்டும் என்பது நீங்களே நினைத்துப் பாருங்கள்; ஆய்ந்து பாருங்கள். நீங்களாகவே முயன்று பாருங்கள்."

1771 முதல் 1778வரை கல்வி அமைச்சராய் இருந்த செட்லிட்ஸ் (Freiherr Karl Abraham yon Zedlitz) என்பவர் காண்ட்டினிடம் பெருமதிப்புக் கொண்டிருந்தார். பல்கலைக் கழகங்களைச் சீர்திருத்த விரும்பிய அவர் காண்ட்டுக்குப் பின் வருமாறு கடிதம் எழுதினர்:

"வயிற்றுப் பிழைப்புக்கான பாடங்களை மாணவர்கள் நாடாதிருக்கும் வழியை எனக்குத் தெரிவியுங்கள். மேலும், நீங்கள் சிறிதளவு படிக்கும் சட்டக்கல்வி, ஏன்-சமய இயலும் மருத்துவமுங் கூட—கற்பதற்கு எவ்வளவோ எளிதாகவும் நடைமுறைக்குக் கொண்டு வருவதில் உறுதியாகவும் இருப்பதற்கு மிகுதியான தத்துவ அறிவு துணைசெய்யும் என்பதை மாணவர்களுக்குத் தெளிவாக்கவும் வழி சொல்லுங்கள். நீதிபதிகளாகவோ, வழக்கறிஞர்களாகவோ, சமயப் பேச்சாளர்களாகவோ, மருத்துவர்களாகவோ அவர்கள் இருப்பது ஒவ்வொரு நாளும் சில மணி நேரங்களே. ஆனால், பல மணி நேரங்களுக்கு அவர்கள் மனிதர்களாய் இருப்பார்கள். இதற்கு வேறு வகையான அறிவு வேண்டற்பாலதாகிறது. இவற்றையெல்லாம் எவ்வாறு மாணவர்களுக்குத் தெளிவுபடுத்துவது என்பதை எனக்கு நீங்கள் கற்பிக்கும்படி கேட்டுக்கொள்ளுகின்றேன்."*

* Willibald Klinke: *Kant for Everyman*, p. 31.

இக்கடிதம் கல்வி அமைச்சர் காண்ட்டினிடம் பெருமதிப்பைக் காட்டுவதுடன் நேர்மையான வாழ்க்கையை உருவாக்குவதற்கு ஏற்றது தத்துவக் கல்வியே என்று அவர் கருதியதையும் தெளிவு படுத்துகிறது.

“காண்ட் உண்மையான நண்பர், பொழுது போக்கிற்கேற்ற துணைவர் என்று சொல்லலாம். தம்முடைய நண்பர் கிரீன் (Green) உயிருடன் இருந்த வரை காண்ட் நாள்தோறும் அவருடைய இல்லத்திற்குச் சென்று அவருடனும் மற்ற நண்பர்களுடனும் சில மணி நேரங்கள் கழிப்பார். காண்ட் நல்ல உணவையும் அறிவுள்ள உரையாடல்களையும் சுவைத்தார். நாள்தோறும் அவர் மூன்று அல்லது நான்கு நண்பர்களை விருந்திற்கு அழைத்து அவர்களுடன் உரையாடிக்கொண்டே தம்முடைய நண்பகல் உணவை உண்பார். ஆனால், பெரும்பாலும் அந்த உரையாடல்கள் தத்துவத்தைப் பற்றி அல்லாமல் பிறவற்றைப் பற்றியனவாகவே இருந்தன என்பது தெரிகின்றது. அவர் மற்றவர்களைப் போலவே, குறிப்பாகத் தத்துவ அறிஞர்களைப் போலவே, தம்மைப்பிறர் மறுத்துப்பேசுவதை விரும்ப வில்லை. ரஷ்யப்படையினர், பிரஷ்யப்படையினர், கொயினிக்ஸ் பர்க்கைச் சுற்றியிருந்த மக்கள் ஆகிய பலருள்ளும் அவருக்கு நண்பர் கள் உண்டு. சமூக வாழ்விற்கேற்ற உயர்ந்த ஆற்றல் அவரிடம் இயற்கையாய் அமைந்திருந்தது: அழகு, கல்வியறிவு வாய்ந்த பெண் களின் நட்பை அவர் விரும்பியதுடன் அவர்களும் அவருடைய நட்பை விரும்பினர். காண்ட் தம்முடைய முதிர்ந்த வயதிலும் தாம் திருமணம் செய்துகொள்ளாததைப் பற்றி வருந்தியதில்லை.”*

காண்ட் தம்முடைய வேலையில் மிகுந்த ஈடுபாடு கொண்டிருந்த போதிலும் புறவுலக நிகழ்ச்சிகளிலும் அக்கறை கொண்டிருந்தார். அவர் ஆவலுடன் செய்தித்தாள்களைப் படிப்பார்; அரசியல் நிகழ்ச்சி களைப்பற்றி ஆர்வத்துடன் நண்பர்களோடு உரையாடுவார். அவருடைய அரசியல் கொள்கை குடியாட்சிச் சார்புடையதெனி னும், சட்டத்தை மீறுவது ஒருபோதும் சரியன்று என்னும் அசைக்க முடியாத உறுதியுடன் இணைக்கப்பட்டிருந்தது. தீவிரக் கொள்கை

---

* S. Korner: *Kant*, p. 220.

களில் அக்கறை காட்டினரெனினும், தம் சொந்த வாழ்க்கையில் சிறிதும் பிசகாமல் பிரஷ்ய அரசின் ஆணையின்படி நடந்தார். அமெரிக்கப் புரட்சியைப் பாராட்டியது மட்டுமன்றி, அவர் பிரெஞ்சுப் புரட்சியின் இறுதி நிலைகளையும் பாராட்டினர்.

காண்ட்டினுடைய வாழ்க்கையில் குறிப்பிடத்தக்க புறநிகழ்ச்சி ஒன்றும் இல்லாத போதிலும், அவருடைய சிந்தனையைத் தூண்டிய நிகழ்ச்சிகள் சில உண்டு. நிட்டனுடைய நூல்களைப் பற்றித் தெரிந்துகொண்டது, ரூஸோவின் நூல்களை முதல் முறையாக 1762ல் படித்தது,* தம்மை ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கை உறக்கத்திலிருந்து ஹ்யூம் விழிப்படையச் செய்தது, பிற்காலத்தில் லைப்னிட்ஸின் கொள்கையை மீண்டும் தெரிந்துகொண்டது, இவை யாவற்றிற்கும் மேலாகத் தம்முடைய எண்ணத்திலேயே நிகழ்ந்த பெரும்புரட்சி இவற்றைக் குறிப்பிடலாம். அப்புரட்சி தம்முடைய ஆய்வு (critique) நூலின் மையக் கருத்தை அமைத்துக்கொள்ள உதவியது.† அடுத்துப் பல ஆண்டுகளாகச் சிந்தித்ததன் பயனாகச் சிறந்த பல நூல்களை அவர் இயற்றினர்.

காண்ட் தம்முடைய கல்விப்பணி வாழ்க்கையைத் தத்துவ அறிஞராக அன்றி விஞ்ஞானியாகவே தொடங்கினர். தீ, காற்று, மனித நூல் (Anthropology), இயற்கை வரலாறு (Natural History), வானவெளி பற்றிய கொள்கை (The theory of the Heavans), உலகம் மூப்படைதல் (Ageing of the earth) இவை பற்றிய நூல்களை எழுதினர். மேலும், பிற்காலத்தில் விண்மீன்களைப்பற்றி லாப்லஸ் (laplace) கூறியது ('Nebulor hypothesis'), டார்வினுடைய பரிணமக் கொள்கை இவற்றை ஓரளவு காண்ட் முன்னரே குறிப்பிட்டிருந்தார். எனினும், அவருடைய அக்கறை சிந்தனை வழிச் சென்றதேயன்றி, பகுத்தாய்வில் செல்லவில்லை. பௌதிகத் துறையிலிருந்து மெல்ல அவர் அடிப்படைத் தத்துவத் துறைக்குச் சென்றார்.

---

* 1762ல் ரூஸோவின் எமிலி (Rousseau's Emile) என்னும் நூல் வெளியானபோது காண்ட் அதனை முழுதும் படித்து முடிக்க உறுதி கொண்டதால் என்றும் தவருது நிகழும் தம்முடைய பிற்பகல் உலாவுதலையும் நிறுத்த வேண்டியதாயிற்று.

† A. D. Lindsay: *Kant, p.* 5.

அவருடைய அடிப்படைச் சிந்தனையின் வளர்ச்சிக்குப் பல துணைக் காரணங்கள் இருந்தன. பார்க்லியின் கருத்துக்கொள்கை (Berkeley's idealism), ஹ்யூமின் ஐயக்கொள்கை (Hume's scepticism), வால்டேரின் அறிவு முதற்கொள்கை (Voltair's rationalism), ரூஸோவின் உணர்ச்சிக்கொள்கை (Emotionalism of Rousseau) ஆகியவை அவற்றுள் சிறப்பானவை.

காண்ட்டினுடைய தத்துவத்திட்டம் அக்காலத்துத் தத்துவம், இறையியல் ஆகிய துறைகளில் உண்மையிலேயே ஒரு பெரும் புரட்சியை உண்டுபண்ணியது; எனினும், ஐயக்கொள்கையினர் அவரை மதியற்ற ஒரு சிறு கருத்துக் கொள்கையினராகக் ("foolish little idealist") கருதினர். ஆனால், கருத்துக் கொள்கையினரோ, அவரை 'வம்புச் சண்டைக்கார, கிழவயதான ஐயக்கொள்கையினராகவே' ("cantankerous old sceptic") எண்ணினர். மதக்குருக்களுள் சிலர் இமானுவெல் காண்ட்டை ஒரு நாய் என்றும், வேறு சிலர், தம்முடைய நாய்களை இமானுவல் காண்ட் என்றும் வழங்கினர். ஆனால், எழுபது வயதைக் கடந்த காண்ட் அவற்றைச் சிறிதும் பொருட்படுத்தாது தம்முடைய அன்றாடப் பழக்க வழக்கங்களையும் வேலைகளையும் கவனிப்பதிலேயே ஈடுபட்டிருந்தார்.*

காண்ட்டினுடைய காலத்தில் கல்வி அமைச்சராயிருந்த வால்னர் (Wollner) என்பவர், காண்ட் தம்முடைய நூலைப் பிரஷ்யாவில் வெளியிடுவதற்குத் தடை விதித்தார். எனவே, காண்ட் 'தனிநிலை அறிவின் எல்லைகளுக்குட்பட்ட சமயம்' (Religion within the limits of Pure Reason-1793) என்னும் தம்முடைய கட்டுரையைப் பிரஷ்ய மன்னரின் ஆட்சி எல்லைக்குப் புறம்பாயிருந்த யெனு (Jena) என்னும் நகருக்கு அனுப்பிவைத்தார். மன்னர் இவர்மீது நடவடிக்கை எடுப்பார் என்பதாக வதந்தி நிலவியது. 1794-ஆம் ஆண்டு, அக்டோபர் மாதத்தில் ஓர் அரசாங்க ஆணை பிறப்பிக்கப்பட்டது. அதில் காண்ட், விவிலிய நூல்களிலும் கிறித்தவச்சமயத்திலும் உள்ள அடிப்படைக் கருத்துக்களை விளக்கத் தவறானமுறையில் தத்துவத்தைக் கையாளுவதைப் பற்றி அறிந்து வருந்துவதாகவும், மேலும்

* Thomas and Thomas: *Living Biographies of Great Philosophers*, p. 169.

அவர் அவ்வாறு நடந்துகொள்வாராஞல் தகுந்த நடவடிக்கை தவருமல் எடுக்கப்படும் என்றும் கூறப்பட்டிருந்தன. அதற்குக் காண்ட் தாம் மனச்சான்றினையே உறுதியாகக் கொண்டு சமயக் கருத்துக்களை விளக்கியதாகவும் இறையியலைப் பற்றித் தம்முடைய முடிவான கருத்துக்களை முன்னமே வெளியிட்டிருந்ததால் தம் முடைய சமயக் கருத்துக்களை மேலும் பொது மக்களுக்கு வெளி யிடப் போவதில்லை என்றும் உறுதிகூறி மன்னருக்கு விடையனுப்பி ஞர். எனினும் பிரடிரிக் வில்லியம் (Frederic William) இறந்த பின்னர், காண்ட் வெளியிட்ட ஒரு கட்டுரையில் கட்டுப்பாடுகளுக்குட்படாத ஆராய்ச்சிக்கும் மரபு வழிக்கும் ஏற்படும் விவாதத்தில் என்ன அடிப்படைகள் இடர்ப்பாடான நிலையில் உள்ளன என்பதைப்பற்றி எழுதியுள்ளார்.

'தனி நிலை அறிவின் எல்லைகளுக்குட்பட்ட சமயம்' (Religion within the limits of Pure Reason) என்னும் நூலே அவருடைய கடைசியான பெரிய நூலாகும். அவருடைய 'என்றுமுள அமைதி' (Eternal peace) என்னும் கட்டுரை, பின்னர் ஏற்பட்ட ஐக்கிய நாடுகளின் சங்கம் (League of Nations) அமைத்துக்கொண்ட அடிப் படைகளை முன் அறிவிப்பதாய் இருப்பது குறிப்பிடத்தக்கதாய் உளது. இத்துணைச் சிறப்பு வாய்ந்திருப்பினும், இது ஒரு நூலாக இன்றி ஒரு கட்டுரையாகவே உளது. 'அறவியலின் அடிப்படைத் தத்துவம்' (Metaphysics of Morals-1797) என்னும் நூல் காண்ட்டி னுடைய அறவியல், அரசியல் நோக்கங்களைச் சுவையுடன் வெளி யிடுவதாய் இருப்பினும், அது 1784ல் அவரால் முன்னமே வெளியிடப்பட்ட அறவியல் அடிப்படைகளை விளக்குவதாகவே இருந்தது. தம்முடைய வாழ்க்கையின் இறுதிக்காலத்தில் அவர் ஆய்வுத்திட்டத்தை நிறைவு செய்வதில் ஈடுபட்டிருந்தார். ஆஞல், அது முற்றுப்பெறவில்லை. அவருடைய இறுதிச் சொற்பொழிவுகள் 1796-ஆம் ஆண்டு கோடைகாலத்தில் நிகழ்ந்தன.

காண்ட் உரமான உடலைப் பெற்றிருக்கவில்லை; எனினும், உண்மையில் அவர் எப்போதும் நோயுற்றதில்லை. ஆஞல், 1796-ஆம் ஆண்டிலிருந்து அவருடைய உடல் நலம் குறையத் தொடங்கி யது. அவருடைய அறிவுத்திறமை சீர் குலைந்தது அவருக்கு ஆருத்

துயரை அளித்தது. அவர் இறப்பதற்கு மூன்று ஆண்டுகளுக்கு முன்னர்ப் பல்கலைக்கழகத்தின் செனட் (senate)டிலிருந்து விலகிக் கொண்டார். படிப்படியாக அவருடைய அறிவுத்திறன் குறைந்து வந்தது; இறுதியில் அவர், பிறரைத் துன்புறுத்தாத பித்தர் நிலையை அடைந்தார். ஒன்றன் பின் ஒன்ருக அவருடைய புலன் உணர்ச்சியையும் திறமைகளையும் இழக்கலானுர். தம்முடைய எண்பதாவது வயதில் 1804வது ஆண்டு, பிப்பிரவரி மாதம், 28-ஆந் தேதி காண்ட் மரத்திலிருந்து ஓர் இலை உதிர்வது போல இயற்கையாகவும் அமைதியாகவும் கொயினிக்ஸ்பர்கில் இவ்வுலக வாழ்க்கையை நீத்தார்.

காண்ட் இயற்றிய நூல்களில் முதன்மையானவை:

தனிநிலை அறிவாய்வு	(The Critique of Pure Reason)
எதிர்கால அடிப்படைத் தத்துவத் திற்கான முன்னுரை	(Prolegomena to any Future Metaphysic)
அறவியல் அடிப்படைத் தத்துவத் தின் அடி நிலைகள்	(Fundamental Principles of the Metaphysic of Morals)
இயற்கை விஞ்ஞான அடிநிலைகளின் அடிப்படைத் தத்துவம்	(Metaphysical Foundations of Natural Science)
செயல் நிலை அறிவாய்வு	(The Critique of Practical Reason)
தீர்வை ஆய்வு	(The Critique of Judgment)
தனிநிலை அறிவின் எல்லைகளுக்குட் பட்ட சமயம்	(Religion within the limits of Pure Reason)
என்றுமுள அமைதி	(Eternal Peace)

காண்ட்டின் சிந்தனை வளர்ச்சி
(DEVELOPMENT OF KANT'S THOUGHT)

காண்ட்டினுடைய சிந்தனை வளர்ச்சியில் மூன்று நிலைகள் காணலாம். அவற்றுள் முதல் நிலையில், அக்காலத்து மற்றைய தத்துவ அறிஞர்களைப்போலவே, ஓரளவு லைப்னிட்ஸ், வால்ப் (Wolff) முதலியவர்களின் கொள்கை வழி நின்று, அறிவு முதற்கொள்கையினராகவே இருந்தார். அதனுடன், அவர் நுகர்ச்சியின் சார்பின்றியே அறிவியலான சிந்தனையினுல் இறுதி உண்மைகளையும் அறிய முடியு

மென்று எண்ணினர். எனினும், இவ்வாண்டுகளில் அவருடைய கட்டுரைகள் அவருடைய சொந்தத் திறமையையும் அறிவு முதற் கொள்கையின்பால் சிறிது குறைபட்டிருந்ததையும் வெளிப் படுத்துகின்றன. இது ஆய்விலா நம்பிக்கைக் காலம் (dogmatic period) என்று சிலரால் வழங்கப்படுகின்றது.

ஏறத்தாழ 1765-ஆம் ஆண்டுடன் இரண்டாவது நிலை தொடங்கு கின்றது. இக்காலத்தில் அவர், ஹ்யூமினுடைய கட்டுரைகளையும் ஆராய்ச்சிகளையும் ஜெர்மன் மொழி பெயர்ப்பின் மூலமாகப் படித்த பின்னர் ஹ்யூம் தம்மை ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கை உறக்கத்திலிருந்து விழிப்படையச் செய்ததாகக் கூறினர். எல்லா அறிவும் நுகர்ச்சியினின்றே தொடங்குகின்றது என்ற கருத்திற்கும், நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளுக்கு அடிப்படையாயுள்ள அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களின் (things-in-themselves) புறநிலைத் தோற றத்தின் உண்மையை அறிவினல் அறிய முடியாது என்னும் கருத் திற்கும் உந்தப்பட்டார். ஆயினும், லைப்னிட்ஸின் 'புதிய கட்டுரை கள்' ('New Essays') என்னும் நூல் வெளியானவுடன் (1765) அதைப் படித்திருக்கலாம் என்றும், அதுவே உடன் பிறந்த எண் ணங்கள் இல்லை ஆனல் உள்ளம் தன்னுடைய நுகர்ச்சிகளின் உருவத்தை (form of its experience) அமைக்கும் இயற்கையான திறமைகளைப் பெற்றுளது என்னும் நம்பிக்கையை வலியுறுத்தி இருக்கலாம் என்றும் கருதப்படுகின்றன.

இக்காலத்திலேயே பிரிட்டிஷ் அறவியற்கொள்கையினர் (British Moralists), சிறப்பாக ஷாப்ட்ஸ்பரி (Shaftesbury), ஹட்சிஸன் (Hutchison), ஹ்யூம் இவர்களுடைய கொள்கைகளையும் (ஜெர்மன் மொழி மூலமாக) காண்ட் அறிந்தார். இக்காலத்தில் அல்லது இதற்குச் சிறிது காலத்திற்குப் பிறகு அவர் ரூஸோ (Rousseau) வின் நூல்களை ஆர்வத்துடன் படிக்கலானர்.

மூன்ருவது நிலை 'ஆய்வுக்காலம்' (Critical period). இதனை உலகம் மிகவும் போற்றுகிறது. இது 1770-ஆம் ஆண்டு தொடங்குவதாகக் கருதப்படுகின்றது. 1781ல் அவர் உள்ளத்தில், அறிவு முதற்கொள்கையையும் நுகர்ச்சிக் கொள்கையையும் இணைப்பது (a synthesis of rationalism and empiricism) என்னும்

முடிவான கருத்துப் படிப்படியாக உருவாயிற்று. அக்கருத்தை அவர் 'ஆய்வுத் தத்துவம்' ('The critical philosophy') என வழங்கினர். தனிநிலை அறிவாய்வு (The Critique of Pure Reason-1781), கணிதம், பௌதிகம், அடிப்படைத் தத்துவம் ஆகிய துறைகளில் உண்மையில் என்ன அறிவு பெற முடியும் என்பதை ஆராய்கிறது. செயல் நிலை அறிவு ஆய்வு (The Critique of Practical Reason-1788) நாம் அறவியல் துறையில் கடைப்பிடிக்க வேண்டுவது என்ன என்பதைத் தீர்மானிப்பதுடன் சமயத்துறையிலே நம்பிக்கை வழியாக எதிர்பார்க்கக்கூடியது என்ன என்பதையும் அறிவை அடிப்படையாகக் கொண்டு ஆய்கிறது. தீர்வை ஆய்வில் (The Critique of Judgment. 1790) அழகியல் (aesthetics), உயிரியல் (biology) இவற்றைப்பற்றி அவருடைய கருத்துகளும் இயற்கை, கலை, உயிருளி இவை ஆன்ம உலகில் நம்பிக்கை உண்டாக அளிக்கின்ற ஒப்புமைகளைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியும் காணப்படுகின்றன. இம்மூன்று ஆய்வு நூல்களும் (critiques) குறிப்பிடத்தக்க முதன்மை வாய்ந்தவையாம். ஒரு வகையில் 'எதிர்கால அடிப்படைத் தத்துவத்திற்கு முன்னுரை' (Prolegomena to any Future Metaphsics-1783) என்னும் நூல் காண்ட்டின் 'தனிநிலை அறிவாய்வில்' காணப்படும் அடிப்படையான எண்ணங்களை விளக்குவதாகவும், 'அறவியல் அடிப்படைத் தத்துவத்தின் அடிப்படைகள்' (Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals-1785) என்னும் நூல் அவருடைய அறத் தத்துவத்திற்கு (moral philosophy) நல்ல அறிமுகமாகவும் உள்ளன. இவற்றைத் தவிர அவருடைய 'என்றுமுள அமைதி' (Eternal Peace-1795) என்னும் சிறு கட்டுரைகள் பொது வாசகர்களுக்குச் சுவை பயப்பனவாய் இருக்கலாம்.*

* W. K. Wright: *A History of Modern Philosophy*, *pp*. 256-8.

நோக்கமும் முறையும்
(AIM AND METHOD)

அறிவு தன்னுடைய திறமையைப் பற்றியே குறைகூறுவதற்கும் அறம், சமயம் ஆகிய துறைகளில் பேசப்பெறும் உண்மைகளை ஏற்றுக்கொள்ளும்படி இயற்றி நிலை (will) வற்புறுத்துவதற்கும் தத்துவம் விடை அளிக்கவேண்டிய கட்டாயமேற்பட்டது. இப்பணியை மேற்கொண்ட காண்ட், தம் காலத்தில் பரவியிருந்த அறிவெழுச்சி இயக்கம், நுகர்ச்சிக் கொள்கை, ஐயக்கொள்கை, அநுபூதிக்கொள்கை இவற்றை நடுவுநிலை நோக்குடன் ஆராய்ந்தார். காண்ட் ஆராய எடுத்துக்கொண்ட சிக்கலைப்பற்றி அவர் காலத்தில் வாழ்ந்த ஒருவர், "ஒரு புறம் ஹ்யூமினுடைய ஐயக்கொள்கை மற்றொருபுறம் பண்டைய மதக்கொள்கை இவற்றை வரையறுப்பதையும் அத்துடன் சடக்கொள்கை, ஊழ்க்கொள்கை (fatalism), இறையில் கொள்கை, மூடநம்பிக்கை, உணர்ச்சி வழி நிற்றல் (superstition and sentimentalism) இவற்றை மறுப்பதும் ஒழிப்பதுமாகும்," என்று கூறுகிறார்.

காண்ட் முதலில் வால்பின் (Wolff) அறிவு முதற்கொள்கை வழி வந்தவர். எனினும், ஆங்கிலேய நுகர்ச்சிக் கொள்கையும் ரூஸோ (Rousseau)வின் கருத்துகளும் அவருடைய உள்ளத்தைக் கவர்ந்தன. ஹ்யூம் 'ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கை'யிலிருந்து அவரை விழிப்படையச் செய்தார். மனித அறிவைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி அல்லது ஆய்வு உடனடியாகத் தேவை எனக் காண்ட் உணர்ந்தார். 'அறிவினால் உண்மையாகப் பெறக்கூடியது எது? பெற முடியாதது எது?' என்பனவற்றை நடுவுநிலை நின்று ஆயமுற்பட்டார். 'பொதுமையானதும் கட்டாயமானதுமான அறிவு பெறக் கூடியதா, அன்று? அதனுடைய மூலங்கள், பரப்பு எல்லைகள் இவற்றைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி உடனடியாக மேற்கொள்ள வேண்டுவது,' என்று காண்ட் முடிவு செய்தார்.

இதுவரை, தத்துவம் ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையாகவே விளங்கியது. தன்னுடைய திறமைகளைப் பற்றிய ஆய்வின்றியே

நிகழ்ந்து வந்தது. எனவே, தத்துவம் ஆய்வாகவே மாறவேண்டும். அல்லது அறிவுத்திறனைப் பற்றிப் பொதுவான விருப்பு வெறுப்பற்ற ஆராய்ச்சியில் ஈடுபடல்வேண்டும். இந்த முடிவையே நோக்கமாகக் கொண்டு காண்ட் தம்முடைய மூன்று ஆய்வு நூல்களை (critiques) எழுதினார். அவையாவன: (1) தனிநிலை அறிவாய்வு—கொள்கை நிலை அறிவு அல்லது விஞ்ஞானத்தைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி (The Critique of Pure Reason-an examination of theoretical reason or science); (2) செயல்நிலை அறிவாய்வு—செயல்நிலை அறிவு அல்லது அறத்தைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி (The Critique of Practical Reason-an examination of practical reason or morality); (3) தீர்வை ஆய்வு—அழகியல், நோக்கத் தீர்ப்புகள் அல்லது கலை, இயற்கை இவற்றில் காணப் படும் நோக்கம் பற்றிய ஆராய்ச்சி (The Critique of Judgment-an examination of our aesthetic and teleological judgments or purposiveness in art and nature.)

ஆய்வு முறையானது அறிவு (reason) பற்றிய ஆராய்ச்சியில் அறிவாற்றலின் பல தனிமங்களின் வேறுபாடுகளை—அதாவது கொள்கைத்துறை (theoretical order), செயல் துறை (practical order), எழில் துறை (aesthetical order) என்று பிரித்துக் குறிப் பிடுகின்றது. தனித்தனியான சட்டங்கள், வழக்கங்கள், போக்கு களையுடைய மூன்று தனி நாடுகளை வெவ்வேறான மூன்று பெயர் களுடன் ஆளுகின்ற ஒரே அரசியைப் போன்றுளது அறிவு.* கொள்கைத் துறையில் அறிவு (reason), அறியும் ஆற்றல் அல்லது உண்மை உணர்ச்சியாகவும் (sense of truth); செயல் துறையில் செயல் ஆற்றல் அல்லது நன்மை உணர்ச்சி (sense of goodness) யாக வும்; எழில்தீர்வைத் துறையில் எழில் உணர்ச்சியாகவும் நோக்கப் பொருத்தமாகவும் (sense of beauty and teleological fitness) வெளிப் படுகின்றது. விருப்பு, வெறுப்பு யாதுமின்றி இந்த மூன்று துறை களையும் ஒவ்வொன்றாகச் செவ்வனே ஆய்ந்து இவற்றிற்குரியன வற்றைக் காண்ட்டின் தத்துவம் அளித்துவிடுகின்றது.†

* Weber and Perry: *History of Philosophy*, p. 354.

† "அறிதல் (knowing), இயறறி நிலை (willing), உணர்ச்சி (feeling) ஆகிய மூவகையான அடிப்படையான ஆற்றல்களை நம்முடைய உள்ளம்

காண்ட், உண்மையான அறிவு பொதுமையானதும் கட்டாய மானதுமென அதனை வரையறுத்துக் கூறுகின்ருர். அவர் அத் தகைய அறிவு பௌதிகத்திலும் கணிதத்திலும் உளது என்று கருதுகின்ற அறிவு முதற்கொள்கையினருடன் உடன்படுகின்ருர். நுகர்ச்சிக் கொள்கையினருடன் அத்தகைய அறிவு கருத்தியல்பான தென்றும் (ideal knowledge) அது பொருள்களின் உண்மையான நிலையைப்பற்றிய அறிவு அன்று என்றும் கூறுகின்ருர். நுகர்ச்சிக் கொள்கையினர் புறநிலைத்தோற்றப் பொருள்களின் அறிவு,பொருள் கள் நம்முடைய புலன்களுக்குத் தோன்றுகின்ற நிலையைப்பற்றிய அறிவுதான் என்றும், எனவே அறிவு சார் அடிப்படைத் தத்துவம் (rational metaphysics) (பிரபஞ்ச இயல், இறை இயல், உளவியல்) பெற முடியாதது என்றும் கூறுவதைக் காண்ட் ஏற்றுக்கொள்ளு கின்ருர். மேலும், அவர் நாம் நுகரக்கூடியவற்றையே அறிய முடி யும் என்றும், புலனுணர்ச்சி நம்முடைய அறிவிற்குப் பொருளாக அமைகின்றது என்றும் கூறும் நுகர்ச்சிக் கொள்கையினரின் கருத் தையும் அதே சமயத்தில் பொதுமையானதும் கட்டாயமானதுமான உண்மையை நுகர்ச்சியிலிருந்து பெற முடியாது எனும் அறிவு முதற்கொள்கையினரின் கருத்தையும் ஏற்றுக்கொள்ளுகின்ருர். நம்முடைய அறிவுக்கு வேண்டியவற்றைப் புலன்கள் அளிக்கின்றன. உள்ளம் தன்னுடைய இயல்புக்குத் தேவையான வகையில் அவற்றை அமைக்கின்றது. எனவே, நாம் எண்ணங்களின் ஒழுங்கு முறையைப் பற்றிய (the order of ideas) பொதுமையானதும் கட் டாயமானதுமான அறிவைப் பெறுகின்ருேமேயன்றி (அறிவு முதற் கொள்கை) அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களை (things-in-them-selves)ப்பற்றிய அறிவைப் பெறவில்லை (ஐயக் கொள்கை). நம் முடைய அறிவின் உள்ளீடுகள் நுகர்ச்சி வாயிலாகக் கிடைக்கின் றன (நுகர்ச்சிக் கொள்கை). ஆனல், நுகர்ச்சிகளை உள்ளம் நினைத்துப் பார்க்கின்றது; தன்னுடைய புலச்சார்பற்ற இயல்புக்

பெற்றிருப்பதாகக் காண்ட் கருதியதால், அவற்றில் ஒவ்வொன்றைப் பற்றி யும் ஒவ்வோர் ஆய்வு நூலை அவர் எழுதியுள்ளார் என்றும் விளக்கம் தரப் பெறுகிறது''.

W. K. Wright: *A History of Modern Philosophy*, p. 261.

கேற்ப அதாவது அறிவு வழிகளில் கருதுகின்றது.* எனினும், அடிநிலை உண்மைப் பொருள்கள் இருக்கின்றன; அவற்றைப்பற்றி நாம் சிந்திக்க முடியும். ஆனால் நுகர்ச்சியினால் அறியப்படும் உண்மைகளைப்போல அவற்றை அறிய முடியாது. அற உணர்ச்சி (moral consciousness) அல்லது செயல்நிலை அறிவு (practical reason) இல்லையேல் காரணம், இடம், கால ஒழுங்கு முறைக்கு அப்பாற்பட்ட உலகம், கடவுள், தன்னுரிமை, அழியாமை ஆகியவற்றைப் பற்றிய கேள்விகளுக்கு விடையின்றிப் போவதுடன் இவற்றைப்பற்றிய பேச்சே எழாது.†

காண்ட் தம்முடைய முறையைக் கடந்த நிலைமுறை அல்லது ஆய்வு முறை (Transcendental or critical method) என வழங்குகிறார். அவர் கையாளும் இம்முறை, விஞ்ஞானங்களிலிருந்து ஆராய்ச்சிக்குட்படுத்தாமலே ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட சில அடிப்படைகளின் உதவியினால் நம்முடைய நுகர்ச்சியை ஆராய்வதுடன் மனநிறைவு கொள்வதன்று. அது 'நம்முடைய நுகர்ச்சிக்குக் காரணமாயுள்ளவைகளைக் (conditions of experience) கண்டுபிடிக்கும்பொருட்டு நுகர்ச்சியின் அடிநிலைக்குச் செல்லுகின்றது; அதாவது நம்முடைய நுகர்ச்சியைக் கடந்து செல்லுகின்றது. நம்முடைய நுகர்ச்சிக்குக் காரணமாயுள்ள புலனுக்கு முன்னெழு சிந்தனையின் அமைப்புகள், புலனால் அறியப்படுபவை (ie., the apriori forms of thought and sense material) இவற்றைக் கண்டுபிடிப்பதாகும். இம்முறையானது மேடைமீது நாம் காணும் காட்சிகளை எவ்வாறு தோற்றுவிக்கிறார்கள் என்பதைத் தெரிந்துகொள்ள திரைக்குப் பின் சென்று பார்ப்பதையொத்திருக்கின்றது.

இந்த 'கடந்த நிலை முறையையே' காண்ட் ஆய்வு முறை என்று வழங்குகிறார். காண்ட்டிற்கு முன்பிருந்த தத்துவம் அனைத்தும் ஆய்வின்றியே நம்முடைய சாதாரண சிந்தனையில் பயனுள்ளதாகக் கருதப்படுகின்ற இடம், காலம், காரணகாரிய உறவுபோன்ற சொற்

* The mind thinks its experiences, conceives them according to its apriori or native, that is rational ways.

† F. Thilly: *A History of Philosophy, pp.* 393—5.

பொருள் வகைகளைக் (categories) கையாண்டு இறுதியான உள் பொருளை (ultimate reality) அறிய முற்படுவதால் அது ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையாகவே இருந்தது. எனவே, காண்ட்டினுடைய முறை அறிவியல் கருவிகளைப் பயன்படுத்தி அமைக்கப்படும் அடிப்படைத் தத்துவத் திட்டத்தை ஏற்றுக்கொள்வதற்கு முன் அந்த அறிவியல் கருவிகளையே ஆய்ந்து பார்க்க முயல்கின்றது என்னும் பொருளில் அது ஆய்வு முறை என்று கூறப்படுகின்றது.

காண்ட்டின் கடந்த நிலைமுறை, கார்ட்டீஸியர்கள் (Cartesians) கணித இயலிலிருந்து பெற்றதாகக் கருதிய புலச்சார்பற்ற பகுப்பு முறை (apriori deductive method)க்குப் பதிலாகப் பௌதிக விஞ்ஞானங்களின் சார்பு முறையைக் (hypothetical method of the physical sciences) கையாளுவதாகக் கொள்ளலாம். காண்ட் இவ்வாறு கார்ட்டீஸியர்கள் கையாண்ட கணித முறையைக் கைவிட்டதால் அம்முறையினுல் ஏற்பட்ட பல்வேறு இடர்ப்பாடுகளையும் தவிர்க்க முடிந்தது. அவர் விஞ்ஞானிகளைப் போலவே நிகழ்ச்சிகளிலிருந்து (given fact) அறிவு நுகர்ச்சி (cognitive experience) தொடங்குவதுடன் அத்தகைய நுகர்ச்சி எவ்வாறு பெறமுடிகின்றது என்ற கேள்வியை எழுப்புகின்ருர். இறுதியில் நுகர்ச்சியே பெற முடியாது என்று கருதுகின்ற (லாக், ஹ்யூம் போன்றவர்களின்) எந்தக் கொள்கையையும் காண்ட் ஏற்க மறுத்ததுடன் அத்தகைய நுகர்ச்சிபெற முடியும் என்று விளக்குகின்ற எந்தக் கொள்கையையும் சிந்திக்க முற்படுகின்ருர். எனவே, அவருடைய தலையாய பணி தாம் தொடங்குகின்ற விவரத்திலிருந்து (datum) அதாவது நுகர்ச்சியைப் பகுத்தாய்வதுடன் நுகர்ச்சியின் வரையறைகளைக் கண்டு பிடிப்பதாகவுமிருந்தது.

இவ்வாறு காண்ட் நுகர்ச்சியைத் தொடக்க விவரமாகக் கொள்வதால் நுகர்ச்சியை ஆய்வுக்கு உட்படுத்தாமலே ஏற்புடைமையுள்ளதென ஒப்புக்கொள்கின்ருர் எனத் தவருன முடிவு செய்யலாகாது. அவ்வாறு ஏற்றுக்கொள்வது வெற்று ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையாவதுடன் காண்ட்டிற்கும் அதற்கும் எவ்விதத் தொடர்புமில்லை. நுகர்ச்சி உண்டு என்பதை மட்டுமே காண்ட் கொடுக்கப்பட்ட விவரமாக ஏற்றுக்கொண்டார். இந்நுகர்ச்சி

உண்மையான உலகைப்பற்றிய அறிவு என்று சரியாகவோ தவருகவோ உரிமை கொண்டாடப்படுகின்றது. நுகர்ச்சி ஏற்படத் தேவையானவற்றைக் கண்டுபிடிப்பதுடன் காண்ட் ஏற்புடைமையுள்ள அறிவின் வரையறைகளையும் தீர்மானிக்கவும் முனைந்தார். இம்முறையையே காண்ட் தம்முடைய தத்துவ ஆராய்ச்சியில் கையாள விரும்பினுர். மேலும் அவர், ஏற்புடைமையுள்ள அறிவின் வரையறைகளைக் கண்டுபிடித்தால் அடிப்படைத் தத்துவத்தின் பழமையான சிக்கல்களைத் தீர்க்கமுடியும் என்று உறுதியாக நம்பினுர். 'தனிநிலை அறிவாய்வில்' புரிந்துகொள்ளலைப் பற்றிய அவருடைய ஆராய்ச்சி அடிப்படைத் தத்துவத்திற்குக் கட்டாயமான ஒரு முன்னுரையாகும். எனவே, ஒரு சிலர் காண்ட்டின் முதன்மையான நூல் அறிவளவை இயல்பாக (epistemological) உள்ளதென்றும் அவருடைய அடிப்படைத் தத்துவம் அதன் பின்னிணைப்பாக அல்லது பிற்சேர்க்கையாக உள்ளது என்றும் முடிவு செய்வது தவருகும். அதற்கு மாருக, அவருடைய தலையாய பணி அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பாகவே (metaphysical) இருப்பதுடன் அடிப்படைத் தத்துவச் சிக்கலைத் தீர்க்கும்பொருட்டே தம்முடைய 'தனிநிலை அறிவாய்வில்' அறிவை அளிக்கின்ற ஆற்றலைப்பற்றிக் கடந்த நிலை (transcendental) ஆராய்ச்சியை மேற்கொண்டார் என்பதும் நினைவு கொள்ளத்தக்கதாம்.

காண்ட்டினுடைய முறை கணித முறையிலிருந்து வேறுபட்டுப் பௌதிக விஞ்ஞானங்களின் சார்புற்ற முறையாகத் திகழ்ந்தது என்பதை முன்னமே கூறினேம். அது போலவே, அவரது முறை லாக்கினுடைய உளவியல் முறையினின்றும் வேறுபட்டுள்ளது என்றும் கூறலாம். லாக், எண்ணங்களின் மூலத்தைப்பற்றிய (அதாவது 'அவை புற உலகத்திலிருந்து பெறப்படும் எண்ணங்களினின்று பெறப்படுகின்றனவா, அல்லது உள்ளத்திலேயே தோன்றுகின்றனவா?' என்பதைப் பற்றிய) ஆராய்ச்சியை மேற்கொண்டார். ஆனல், காண்ட் எண்ணங்களின் உளவியல் மூலத்தைப் பற்றிய (psychological origin of ideas) கேள்வி எதனையும் எழுப்பவில்லை. அவர் மேற்கொண்ட ஆய்வுப்பணி, அவற்றின் உளவியல் மூலம் எதுவாயிருப்பினும், எண்ணங்கள் ஏற்புடைமை பெற்றவையா

என்பதேயாகும். மனிதனுடைய நனவு நிலையில் சில பொதுமைத் தீர்ப்புகள் (universal judgments) உள்ளனவென்றும், அவை நம்முடைய நுகர்ச்சி அனைத்தையும் கடந்து செல்கின்றனவென்றும் அவற்றின் ஏற்புடைமை லாக் கூறுகிறபடி அவை உணர்வில் தோன்றுகின்ற காரணத்தால் ஏற்படுவதென்றோ அல்லது டேக் கார்ட்டும் லைப்னிட்ஸும் கூறுகிறபடி அவை உடன் பிறந்தவை என்பதாலோ பெறப்படுவதன்று. காண்ட், எண்ணங்களின் ஏற் புடைமை அவற்றின் உளவியல் மூலத்தைச் சார்ந்திருக்கவில்லை என்று உணர்ந்ததனுல் அவர் அறிவு முதற்கொள்கையினரின் கணித முறையைக் கைவிட்டதைப் போலவே நுகர்ச்சிக் கொள்கை யினரின் உளவியல் முறையையும் விட்டுவிட்டார். இவ்வாறு காண்ட், தத்துவத்தில் இதற்குமுன் கையாளப்பட்ட முறைகளை—அதாவது அறிவு முதற்கொள்கையின் கணித முறையையும் நுகர்ச்சிக் கொள் கையின் உளவியல் முறையையும்—விலக்கியதுடன் அதில் தம் முடைய கடந்த நிலை முறையைப் பயன்படுத்துவதன் மூலம் இது வரை தத்துவம் செல்லாத ஒரு நெறியில் அதனைச் செலுத்தினர்.

தனி நிலை அறிவாய்வு
(THE CRITIQUE OF PURE REASON)

காண்ட்டினுடைய ‘தனிநிலை அறிவாய்வு’ என்னும் நூல் இக் காலத் தத்துவத்தில் வெளிவந்த நூல்களில் நுண்பொருளும் சிறப் பும் வாய்ந்த நூலாகப் பாராட்டப்படுகின்றது. எனினும், இந்நூல் தத்துவத்திலேயே தெளிவில்லாதனவும் உணர்தற்கரியனவுமான நூல்களில் ஒன்ருகவும் இலக்கியச் சிறப்பு இல்லாததாகவும் சில ரால் கருதப்படுகின்றது. இதற்கு முன் இவர் எழுதிய நூல்கள் ஓரளவு எளியனவாயும் உணர்ச்சி முனைப்புடைய சொற்றிறமிக்க ஒரு சில பகுதிகளைக் கொண்டனவாயுமிருந்தன. எனவே, ‘தனி நிலை அறிவாய்வு’ வேறு வகையிலிருக்கக் காரணம் யாது? ஏறத் தாழ 1780-ஆம் ஆண்டு அளவில் காண்ட் முதுமை நெருங்கிக் கொண்டிருப்பதையும் உலகிற்குத் தாம் வழங்க வேண்டியவற்

றைப் பற்றியும் உணர்ந்தார். எனவே, அவற்றை எவ்வளவு விரைவில் எழுதி வெளியிட முடியுமோ, அவ்வளவு விரைவில் செய்து முடிக்கத் தீர்மானித்தார். இதனால், 1770-ஆம் ஆண்டிலிருந்து தாம் எழுதிய குறிப்புகள் பலவற்றை, அவற்றின் மொழியையும் கருத்தையும் பொருத்தமாகத் திருத்தியமைக்காமலே ஒன்று திரட்டி வெளியிட்டார். அவருக்கு முன் ஒரு சில தத்துவ அறிஞர்களே ஜெர்மானிய மொழியில் எழுதியிருந்தார்கள். மேலும், அவர் பின்பற்றவேண்டிய நடைக்கு முன் மாதிரியாக ஒன்றும் இல்லை.

காண்ட் தம்முடைய 'தனி நிலை அறிவாய்வு' என்னும் நூலின் முன்னுரையில் அந்நூலின் இடர்ப்பாடுகளைப்பற்றி எச்சரிக்கின்றார்; "இங்கு நம்மைப் பல சிக்கல்கள் நெருக்குகின்றன. அவை நீக்க முடியாதிருப்பதுடன் தீர்க்க முடியாதவையாகவும் உள," என்று குறிப்பிட்டுள்ளார். அவர் எடுத்துக்கொண்ட தெளிவில்லாப் பொருளுடன் அவருடைய நடையும் தெளிவின்றி இருக்கின்றது. ஜெர்மானியத் தத்துவ அறிஞர்களும் நேராகத் தொடாமல் தலையைச் சுற்றி மூக்கைத்தொடும் பழக்கமுடையவர்கள். மேலும் காண்ட் எளிதில் புரியாத சொற்கள் பலவற்றை அமைத்ததுடன் அவர் தரும் விளக்கங்களும் மிக நீண்டிருப்பதால், பொருளைத் தெளிவாக்காமல் அதனைப் போக்கியேவிடுகின்றன. அவர் ஒரு புதிய தத்துவத்தை அமைத்ததனால் பல சொற்களைப் புதிய பொருள்களில் கையாள வேண்டியிருந்ததுடன் சில சமயங்களில் ஒரே சொல்லைப் பல பொருள்களிலும் பயன்படுத்த நேரிட்டது. அவற்றை இடத்திற்கேற்றவாறுதான் வேறுபடுத்த முடியும். மேலும், காண்ட் எடுத்துக்காட்டுகளையும் பருப்பொருளான விளக்கங்களையும் கையாளுவதில்லை. ஏனெனில், அவை தம்முடைய நூலை மிகவும் நீண்டதாக்கிவிடும் என்று அவர் கருதினர். இவ்வாறு அவர் அஞ்சியும் அந்நூல் ஏறத்தாழ 800 பக்கங்களைக் கொண்டதாயிற்று. தத்துவத்தைத் தொழிலாகக் கொண்டவர்கள் அதனைப் படிப்பார்களென எதிர்பார்த்ததால், அவர்களுக்கு எடுத்துக்காட்டுகள் தேவை இல்லை என்று அவர் நினைத்தார். காண்ட் தம்முடைய 'தனிநிலை அறிவாய்வின்' கையெழுத்துப்படியை முடித்தபின் அதனை மார்க்கஸ் ஹெர்ஸ் (Marcus Herz) என்னும் மற்றோர் அடிப்படைத் தத்துவ அறிஞருக்கு

அனுப்பிவைத்தார். ஹெர்ஸ் அதனைப் பாதி வரையிலேதான் தாம் படித்ததாகவும் முழுவதும் படித்தால் பித்துப் பிடித்துவிடும் என்று அச்சங்கொண்டதாகவும் கூறித் திருப்பித் தந்துவிட்டார். எனினும், பொதுவாகப் படிப்பவர்களும் அதன் சிந்தனைச் சிக்கல்களில் அங்கும் இங்குமாகச் சிறிது ஒளியைக் காணக்கூடும்.

உரையாசிரியர் பலர் காண்ட்டினுடைய 'ஆய்வு நூல்களை' (critiques) விளக்கிப் பொருள் கூறுவதில் அவர் காலத்திலிருந்தே ஈடுபட்டுள்ளனர். அவருடைய தத்துவத்தின் அடிப்படையான கருத்துகளைப்பற்றிப் பொதுவான ஒற்றுமை காணப்படுகின்றது. 1781-ஆம் ஆண்டிலிருந்து அவருடைய சிந்தனை இன்றியமையாதவற்றில் மிகுந்த மாறுதல் அடையவில்லை என்று ஏற்றுக்கொள்ளப்படுகின்றது. எனினும், அவர் திட்டத்தின் பகுதிகளில் எதனை மிகுதியாக வற்புறுத்துவது என்பதுபற்றிக் கருத்து வேற்றுமை இருந்து கொண்டுதான் வருகின்றது. தொடக்க நிலையிலுள்ளவர்கள் சிறியனவெனக் கருதக்கூடியவை முதிர்ந்த ஆராய்ச்சியாளர்களுக்கு முதன்மை வாய்ந்தவையாக இருக்கலாம்.

நீட்ஷே (Nitzsche) 'தனிநிலை அறிவாய்வின்' முதன்மையை ஏற்றுக்கொண்டு மேல் செல்லுகிறார். ஷொபன்ஹவர் (Schopenhauer) அதனை ஜெர்மானிய இலக்கியத்திலேயே முதன்மையானதாகக் கூறியதுடன் காண்ட்டைப் புரிந்துகொள்ளாதவரையில் எந்த மனிதனும் குழந்தை நிலையிலுள்ளதாகவே கருதினார். ஸ்பென்ஸரால் (Spencer) காண்ட்டைப் புரிந்துகொள்ள முடியவில்லை. இதனாலேயே ஒருகால் அவருடைய தத்துவ வளர்ச்சி முழுமையடையாமல் இருந்துமிருக்கலாம். ஸ்பிநோஸாவைப்பற்றி ஹெகல் (Hegel) கூறியதைத் தழுவி நாம் "தத்துவ அறிஞராக ஒருவர் இருக்கவேண்டுமானால் முதலில் காண்ட்டின் கொள்கையை உணர்ந்திருக்கவேண்டும்," என்று கூறலாம். எனினும், காண்ட்டின் கொள்கையைத் தெரிந்துகொள்வதற்கு முதலில் அவர் நூலைப் படியாமல் இறுதியாகத்தான் அதனைப் படிக்க வேண்டும்.*

'கிரிட்டிக்' (critique) என்பது ஆய்வு (criticism) அல்லது ஆய்வியல்பான தீர்ப்புகளைக் கூறுவது (passing of critical judgments)

* Will Durant : *The story of Philosophy*, p. 253.

என்னும் பொருள்படும். புலச்சார்பற்ற முறையில் அறிவு இங்குக் கருதப்படுவதைத் தனிநிலை (pure) என்னும் அடைமொழி குறிப்பிடுகின்றது. 'அறிவு' (reason) என்னும் சொல் இங்குக் கலைச்சொல்லாக (technical sense) அதாவது 'புரிந்துகொள்ளல்' (understanding) என்னும் சொல்லிலிருந்து வேறுபட்டதாகிறது. இங்கு அறிவின் புலச்சார்பற்ற தனிமங்களை வழங்கும் ஆற்றல் (faculty which the apriori elements of our knowledge) என்னும் பொருளில் கையாளப்படுகின்றது.

எனவே, 'தனிநிலை அறிவாய்வு' (Citique of Pure Reason) என்பது தனிநிலை அறிவு பற்றி ஆய்வியல்பான தீர்ப்புகளை அளிப்பதாகும். தனிநிலை அறிவினால் அளிக்கப்படும் தீர்ப்புகள் என்றும் இதனைக் கூறலாம். இந்நூலின் குறிக்கோள், சாதனை இவற்றிற்கு முற்றிலும் பொருத்தமான பொருள் 'தனிநிலை அறிவு தன்னையே ஆய்வது' (criticism of pure reason by itself) என்பதாகும். எனவே, தனிநிலை அறிவே ஆய்வு செய்வதாகவும் ஆய்வு செய்யப்படுவதாகவும் உள்ளது. (Pure reason is the subject as well the object of criticism.)

'**நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு' அல்லது 'புலச் சார்பற்ற'** (apriori) என்பதற்குப் புலனுணர்ச்சிக்கு முன்பாகவே பெறப்படுகின்ற என்பது பொருள். 'நுகர்ச்சிக்குப் பின்' (aposteriori) எழுவது இறந்தகால நுகர்ச்சியிலிருந்து தொகுப்பளவை முறையில் பெறப்படுவது; எதிர்காலத்திற்கும் ஏற்புடைமை இருக்கக்கூடியது. இத்தகையது 'நுகர்ச்சிக்குப் பின்' என்பதால் 'நுகர்ச்சிக்கு முன்' என்பது இதற்கு மாறாக உளது. '**பொதுமையானது**' (universal) என்பது நுகர்ச்சியில் விலக்கின்றி விளங்குவதாகும் ('what holds without exception in expereince') '**கட்டாயமானது**' (necessary) என்று கூறும்போது ஒருபொழுதும் தவிர்க்க முடியாத வகையில் மனித நுகர்ச்சியில் கட்டாயமாக நிகழ்வதே சொல்லப்படுகின்றது. இம்மூன்று சொற்களும் இடைவிடாமல் ஒன்றாக இணைக்கப்பட்டிருப்பதுடன் ஒரே பொருளுடையனவாகவே மிகுதியாக வழங்கப்படுகின்றன. புலச்சார்பற்றதும் பொதுமையானதும் கட்டாயமானதுமாக உள்ளதை மனித நுகர்ச்சி அனைத்திற்கும் பொருந்தும் என்

னும் பொருளில் **கடந்த நிலையானது** (transcendental) என்று காண்ட் குறிப்பிடுகின்ருர். மனித அறிவிற்கும் காட்சிக்கும் கடந்திருப்பனவற்றை (அவை புற உலகத்தில் இருப்பினும் அல்லது உள்ளத்தின் நிலைகளிலிருப்பினும்), காண்ட் அடி நிலை உண்மைப் பொருள்கள் (things in-themselves) என்று குறிப்பிடுவதுடன் '**அப்பாலை**' ('transcendent') என வழங்குகின்ருர். ஆயினும், சில வேளைகளில் '**அப்பாலை**' (transcendent) என்று சொல்லவேண்டிய இடத்தில் அவர் 'கடந்த நிலை' (transcendental) என்று தவருகக் கூறிவிடுகிருர்.

நம்முடைய அறிவு அனைத்தும் நுகர்ச்சியிலிருந்து தொடங்குகின்றது என்பதில் ஐயமேதுமில்லை. ஆனல் அது முழுமையாக நுகர்ச்சியிலிருந்தே கிடைக்கப்பெறவில்லை (All our knowledge no doubt begins with experience but is not wholly derived from experience). அறிவு, நுகர்ச்சி வாயிலாகப் பெறப்படும் உட்பதிவுகளுடன் தன்னுள்ளெழும் தனிமங்களோடு சேர்ந்து ஆக்கப்படுவதாகும். ஆனல், இப்போதைய கேள்வி, 'சிறிதும் நுகர்ச்சியின் சார்பற்றதான அறிவு (knowledge) உள்ளதா?' என்பதேயாகும். அத்தகைய அறிவு, புலன்சார் அறிவு (aposteriori knowledge) அல்லது நுகர்ச்சியினல் எழும் அறிவிலிருந்து வேறுபட்ட நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு (apriori) அறிவாகும். கட்டாயத் தன்மையும் (necessity) பொதுமைத் தன்மையும் (universality) அதனுடைய தெளிவான அடையாளங்களாகும். நுகர்ச்சியிலிருந்து ஒரு பொருள் என்ன என்பதைத் தெரிந்து கொள்ள முடிகின்றது. ஆனல், அது என்னவாக இருந்தாகவேண்டும் என்பதைப் பற்றி அன்று. (From experience we can only learn what a thing is but not what it must be.)

தனி நிலைக் கணிதத்தின் (Pure mathematics) உரைகள் (propositions) அனைத்துமே நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு (apriori) தீர்ப்புகளாகும். விஞ்ஞானம், கணித இயல் இவ்விரண்டிலும் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அறிவின் தனிமங்கள் (apriori elements of knowledge) பெற்றுள்ளோம்; கடவுள், தன்னுரிமை, அழியாமை ஆகியவற்றிற்கு ஏற்ற பொருள்கள் நடைமுறை உலகத்தில் இல்லாதிருப்பினும், இவற்றைப் பற்றிய புலச்சார்பற்ற கருத்துகள் பெற்றுள்ளோம்.

அடிப்படைத்தத்துவம் இத்தகைய புலச்சார்பற்ற கருத்துப் பொருள்களைப் பற்றியதாயிருப்பதுடன் அவற்றைப்பற்றிய அறிவை-நுகர்ச்சி வாயிலாக அறியப்படும் அறிவைக்காட்டிலும் உயர்ந்ததாக மதிக்கப்படுகின்ற அறிவை-அளிப்பதாக உரிமை கொண்டாடுகிறது.

அறிவு பற்றிய எல்லாக் கொள்கை இயலான விஞ்ஞானங்களும் (all theoretical sciences of reason) நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளை (synthetic apriori judgments)* அடிப்படைகளாகக் கொண்டுள்ளன.

1. கணித இயலிலுள்ள தீர்ப்புகள் அனைத்துமே தொகுப்பியல்புள்ளவை (synthetic). கணித இயலிலுள்ள எல்லாத் தீர்ப்புகளும் (இல்லையெனில் தனிநிலைக் கணிதத்தைச் சேர்ந்தவைகளாவது) கட்டாயத் தன்மையுள்ளவை ; எனவே, புலச் சார்பற்றவையாவன. ஏனெனில்,கட்டாயத்தன்மை நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறக்கூடியதன்று. அவை தொகுப்பியல்பும் பெற்றுள்ளவை. ஏழும் ஐந்தும் பன்னிரண்டு (7+5=12) என்னும் கணித உரை பகுப்பியல் தன்மை (analytical) பெற்றுள்ளது என்று கருதுவது தவறாகும். பன்னிரண்டு என்னும் கருத்தை ஏழு, ஐந்து என்னும் இரு கருத்துகளை மட்டும் கொண்டோ அன்றி இவற்றைச் சேர்த்தோ பெற்றுவிட முடியாது. உடனடி நுகர்ச்சியின் (intuition) உதவியைக் கொண்டு, அதாவது ஐந்து விரல்களுடன் அல்லது ஐந்து புள்ளிகளுடன் ஏழு என்பதனை ஒவ்வொன்றாகச் சேர்த்துப் பன்னிரண்டைப் பெறுகிறோம். எனவே, இத்தீர்ப்பு, தொகுமுறை இயல்பானது. தனிநிலை வடிவக் கணிதத்தின் அடிப்படையான தீர்ப்புகளும் தொகுப்பியல்புள்ளவை. எடுத்துக் காட்டாக, இரு புள்ளிகளுக்கிடையே உள்ள மிகக் குறைவான தொலைவு (அவ்விரு புள்ளிகளையும் சேர்க்கும்) நேர்க்கோடு (a straight line is the shortest distance between two points) என்னும் தீர்ப்பு, தொகுப்பியல்புள்ளது. ஏனெனில், மிகக் குறுகிய தொலைவு என்னும் எண்ணம் நேர்க்கோடு என்னும் எண்ணத்தில் அடங்கி இல்லை. இவற்றை இணைப்பதற்கு உடனடி நுகர்ச்சி தேவைப்படுகின்றது.

---

* நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் பற்றிய விளக்கம் அடுத்த பகுதியில் தரப்பட்டுள்ளது.

2. இயற்கைவிஞ்ஞானம் (பௌதிகம்) நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளை அடிப்படைகளாகக் கொண்டுள்ளது. அதாவது, சடவுலகத்தில் நிகழும் எல்லா மாறுதல்களிலும் சடத்தின் அளவு (quantity of matter) மாருமல் உள்ளது என்பது விஞ்ஞானத்தின் அடிப்படையான கருத்து. இது கட்டாயத் தன்மை பெற்றிருப்பதால் புலச்சார்பற்றது; தொகுப்பியல்புள்ளது—ஏனெனில் நிலையானது என்னும் எண்ணம் (அதாவது மாருத தன்மையுடையது என்பது) சடம் என்பதன் பொருளைச் சார்ந்ததாகாது. இடத்தை நிரப்புவது என்பது மட்டுந்தான் சடம் என்பதன் பொருள்.

3. நாம் இருக்கின்ற நிலையிலே கடவுள், எதிர்கால வாழ்க்கை போன்றவைகளைப் பற்றிக் கேள்விகள் எழுப்பாமலிருக்க முடியாது. எனவே, அடிப்படைத் தத்துவம் பல தோல்விகளுக்கு இலக்காயபோதிலும், அது தவிர்க்க முடியாத ஒரு விஞ்ஞானமாய் இருப்பதுடன், நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு (புலச்சார்பற்ற) தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளை அல்லது அறிவையும் பெற்றிருக்க வேண்டும். ஏனெனில், அதனுடைய பணி பொருள்களைப் பற்றிய புலச்சார்பற்ற கருத்துகளைப் பாகுபாடு செய்வதுடன் நம்முடைய புலச்சார்பற்ற அறிவிற்கு மேலும் வளர்ச்சியடைய உதவியளிப்பதுமாகும். இதனை நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளின் மூலமாகவே நிறைவேற்ற முடியும்.

நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் எவ்வாறு பெறப்படுகின்றன என்று கண்டு பிடிப்பது தனிநிலை அறிவின் சிக்கலாகும். தனிநிலைக் கணித இயலும் தனிநிலை விஞ்ஞானமும் இருக்கின்றன என்பதனுலேயே புலக்சார்பற்ற தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் அவற்றில் பெறக்கூடியனவா என்னும் கேள்வியைத் தவிர்க்க முடிகின்றது. ஆனுல், அடிப்படைத் தத்துவம் ஒரு நிலைபெற்ற விஞ்ஞானமாக (established science) நிறுவப்படவில்லை. எனவே, அடிப்படைத் தத்துவம் எவ்வாறு ஒரு விஞ்ஞானமாய் இருக்க முடியும்? அதாவது, மனித அறிவினுல் எழுப்பப்படும் அடிப்படைத் தத்துவச் சிக்கல்கள் எவ்வாறு, எந்தப் பொருளில் தீர்க்கக் கூடியவை என்பதே உண்மையான கேள்வியாகும். இக்கேள்விக்கு ஏற்ற விடை காண்பதே அவருடைய ஆய்வின் பொதுவான நோக்கமாகும்.

தனி நிலை அறிவாய்வு என்னும் நூல் தனிமங்கள் பற்றிய கொள்கை (Doctrine of Elements) என்றும், முறைபற்றிய கொள்கை (Doctrine of Method) என்றும் இரு பிரிவாக முதலில் வகுக்கப் பட்டிருக்கின்றது. தனிமங்கள் பற்றிய கொள்கை புலன் (Aesthetic) என்றும், அளவை இயல் (logic) என்றும் பிரிக்கப்பட்டிருக்கின்றது. அளவை இயல் மேலும் பகுப்பியல் (Analytic), முரண் ஆய்வு (Dialectic) என்று வகுக்கப்பட்டுள்ளது.

- தனி நிலை அறிவாய்வு (Critique of Pure Reason)
  - தனிமங்கள் பற்றிய கொள்கை (Doctrine of Elements)
    - புலன் (Aesthetic)
    - அளவை இயல் (Logic)
      - பகுப்பியல் (Analytic)
      - முரண் ஆய்வு (Dialectic)
  - முறை பற்றிய கொள்கை (Doctrine of Method)

புலன், பகுப்பியல், முரண் ஆய்வு (Aesthetic, analytic and dialectic) என்னும் முப்பகுதிகளால் ஆக்கப்பட்டது இந்நூல். இவை முறையே புலனுணர்ச்சி (sensibility intuition), புரிந்து கொள்ளல் (understanding), அறிவு (reason) பற்றியவை. இவற்றுள் முதலிரு பகுதிகள் முறையே தனி நிலைக் கணிதமும் (pure mathematics) தனிநிலை இயற்கை விஞ்ஞானமும் (pure science of nature) எவ்வாறு இயலும் என்பதையும், இறுதிப் பகுதி அடிப் படைத் தத்துவம் ஏன் இயலாது என்பதையும் விளக்குகின்றன.

நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள்

(SYNTHETIC APRIORI JUDGMENTS)

காண்ட் தம்முடைய 'தனிநிலை அறிவாய்வு' என்னும் நூலில், அறிவு நிலையை அடைகின்ற நுகர்ச்சிக்குக் காரணமாயுள்ள வரை யறைகளைக் கண்டு பிடிப்பதில் ஊக்கம் கொண்டார். எனவே, அவருடைய கவனத்தைக் கவர்ந்த முதற்கேள்வி, 'நாம் எத்தகைய நுகர்ச்சியை அறிவு (knowledge) என்று வழங்குகின்றோம்?' என்ப தாகும். இதற்கு விடைகாணும் போது அறிவு தீர்ப்பின் (judgment) உருவத்தில் விளங்குகின்றது என்பதையும், ஒவ்வொரு தீர்ப்பிலும் எழுவாயைப் பற்றி (subject) உடன்பாடாகவோ எதிர்மறையாகவோ கூறப்படுகிறது என்பதையும் உணர்கின்றார். ஆனால், காண்ட் ஒவ்வொரு தீர்ப்பும் உண்மையான அறிவைத் தருவதாகக் கருத வில்லை. தம் நூலின் முன்னுரையில் மரபு வழி அளவை இயலுக் கேற்ப இவ்வாறு கூறுகிறார்.

பகுமுறைத் தீர்ப்புகள் (analytic judgments) உண்மையான அறிவைத் தருவதாகக் கருத முடியாது. ஏனெனில், இத்தகைய தீர்ப்புகளில் முன்னமே எழுவாயில் அடங்கியுள்ளதைத்தான் பயனிலை (predicate) விளக்குகின்றது; எழுவாயைக் கடந்து மிகுதி யாக ஒன்றும் சொல்லவில்லை. எனவே, இத்தீர்ப்புகள் எழுவா யைப்பற்றிப் புதிய விவரம் தரவில்லையாகையால், அவை அளிக்கும் அறிவு உண்மையான அறிவு என வழங்கக்கூடிய தகுதிபெற்றிருக்க வில்லை. காட்டாக, "பொருள்கள் பரப்புடைமை பெற்றுள்ளன," ("bodies are extended") என்னும் தீர்ப்பு எழுவாயைப்பற்றி நாம் முன்னமே அறிந்ததைக்காட்டிலும் மிகுதியாக ஒன்றும் அறி விக்கவில்லை என்றும், அது எழுவாயைப் பகுப்பதன் மூலம் குறிப் பாக உள்ளதை வெளிப்படுத்துகின்றது என்றும் காண்ட் கூறுவ தாகக் கொள்ளலாம். ஆனால், 'எல்லாப் பொருள்களும் நிறையைப்

பெற்றுள்ளன" ("all bodies have weight") என்பதைப் போன்ற ஒரு தீர்ப்பு, பொருள்களைப்பற்றிய விவரத்தை அளிக்கின்றது. அதனைக் கண்டுபிடிக்க ஒரு பொருளை மட்டும் பார்த்தல் போதாது. எந்த ஒரு பொருளிலும் அளிக்கப்படுவதைக் கடந்து மற்றப் பொருள்களுடன் அது உறவு கொண்டுள்ள வகையிலேதான் மேற்கூறிய தீர்ப்பை அடைய முடியும். ஏனெனில், ஒரு பொருளை மற்றப் பொருள்களுடன் ஒப்பிட்டுப் பார்க்கும்போதுதான் நிறை என்ற சொல் பொருள் (meaning) பெறுகின்றது. இத்தகைய தீர்ப்பு, தொகுமுறைத் தீர்ப்பு (synthetic judgment) என வழங்கப்படுகின்றது. தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் சில நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறப்படுகின்றன. எனவே, அவை ஒரு பொருள் இத்தகைய பண்புகளைப் பெற்றுளது அல்லது அது இத்தகைய நடத்தை உடையது என்று கூறுகின்றனவேயன்றி, ஒரு பொருள் இத்தகைய பண்புகளையே பெற்றிருக்க வேண்டுமென்றோ, அல்லது இத்தகைய நடத்தையே பெற்றிருக்கவேண்டும் என்றோ கூறவில்லை. அதாவது, இத்தகைய தீர்ப்புகள் கட்டாயத்தன்மை (necessity) அற்றன. அறிவு (reason) கணித இயலான உரையை (mathematical proposition) ஏற்றுக் கொள்வதைக் கட்டாயப்படுத்துவது போல இவற்றை ஏற்றுக் கொள்ளுமாறு கட்டாயப்படுத்தவில்லை. மேலும், அவை பொதுமைத் தன்மையும் பெற்றிருக்கவில்லை. ஒரு வகுப்பைச் சேர்ந்த சில பொருள்கள் குறிப்பிட்ட சில பண்புகள் பெற்றிருப்பதனால், எல்லாப் பொருள்களும் அவற்றைப் பெற்றிருப்பதாகக் கூற முடியாது.

தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் அனைத்தும் உண்மையான அறிவை அதாவது நாம் கண்டுபிடிக்க விழைகின்ற உண்மையான விஞ்ஞான இயல்பான அறிவைத் தருவதாகக் கருத முடியாது. ஏனெனில், தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளில் பல எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும் தற்செயலான (accidental) தொடர்பையே உண்டாக்குகின்றன. ஆனால், விஞ்ஞான இயல்பான தீர்ப்புகள் எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும் கட்டாயத் தன்மையும் பொதுமையும் சேர்ந்த உறவை ஏற்படுத்துகின்றன. "நாய் குரைக்கின்றது" என்பது போன்ற தீர்ப்பு, தொகுமுறைத் தீர்ப்பாய் இருந்தபோதிலும், அது விஞ்ஞான இயல்

பான தீர்ப்பாகாது. ஏனெனில், அத்தீர்ப்பில் எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்குமிடையே தற்செயலான உறவே உளது. அது ஒரு பொருள் குறிப்பிட்ட சில பண்புகளைப் பெற்றுளது என்பதைத் தெரிவிக்கின்றதேயன்றி, அப்பொருள் அப்பண்புகளைக் கட்டாயமாகப் பெற்றிருக்க வேண்டுமென்றோ, எப்பொழுதும் பெற்றிருக்க வேண்டுமென்றோ அறிவிக்கவில்லை. அதாவது, அத்தகைய தீர்ப்புகள் கட்டாயத் தன்மையும் பொதுத் தன்மையும் போதிய அளவு பெற்றிருக்கவில்லை. காட்டாக, நாய் குரைத்துக்கொண்டிருக்க வேண்டிய கட்டாயமில்லை. நாய் தோன்றும் போதெல்லாம் குரைத்துக்கொண்டிருக்க வேண்டும் அல்லது நாய்களாய் இருக்கின்ற காரணத்தால் அவை எப்போதும் குரைத்துக்கொண்டிருக்க வேண்டும் என்னும் கட்டாயமில்லை. இத்தகைய தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளால் விஞ்ஞான இயல்பான அறிவு அமைவதில்லை.

எனவே, பொதுமைத் தன்மையும் கட்டாயத் தன்மையும் இல்லாத தீர்ப்புகள் அல்லது புலன்சார் தீர்ப்புகள் (aposteriori judgments) விஞ்ஞான இயல்பு பெற்றிருக்கவில்லை. தொகுமுறைத் தீர்ப்பு அறிவாகக் கருதப்படக் கட்டாயத் தன்மை பெற்றிருக்க வேண்டும். அதற்கு முரணனது கருத முடியாததாக இருக்கவேண்டும். அத்துடன் அது பொதுமைத் தன்மையும் பெற்றிருக்க வேண்டும். அதாவது, அதற்கு விலக்குகள் இருத்தல்கூடாது. பொதுமைத் தன்மையும் கட்டாயத் தன்மையும் புலனுணர்ச்சி அல்லது புலக்காட்சியை மூலமாகக் கொள்ளவில்லை; ஆனால், அறிவை (reason), அல்லது புரிந்துகொள்வதையே (understanding itself) மூலமாகப் பெற்றிருக்கின்றன; நாம் நுகர்ச்சியின்றியே, அதாவது நுகர்ச்சிக்கு முன்னதாகவே ஒரு முக்கோணத்தின் கோணங்களின் மொத்த எண்ணிக்கை இரண்டு நேர்க் கோணங்களின் எண்ணிக்கையாகும் என்பதையும் அது எப்பொழுதும் மாறாது என்பதையும் அறிகின்றோம். எனவே, புலச்சார்பு அற்றிருக்கும் தீர்ப்பினாலேதான் அறிவைப் பெற முடியும்.

விஞ்ஞான இயல்பான அறிவு எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும் க்ட்டாயமானதும் பொதுமையானதுமான தொடர்பை நிறுவுகின்ற

தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளால் ஆக்கப்பெற்றது. எடுத்துக்காட்டாக, "வெப்பம் பொருள்களைப் பெருகச் செய்கிறது" ("heat expands body") என்னும் தீர்ப்பில், வெப்பத்திற்கும் அளவைப் பெருக்கும் ஆற்றலுக்கும் இடையே கட்டாயமானதும் தவிர்க்க முடியாததுமான உறவு இருப்பதால், வெப்பம் உள்ள இடங்களிலெல்லாம் பொருள்களின் அளவுப் பெருக்கம் உளது என்று உறுதியாகக் கூறலாம். ஆனல், எழுவாய் பயனிலைக்கிடையே தற்செயலான உறவுள்ள (accidental) தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளுக்கும் (synthetic judgments) அவ்விரண்டிற்குமிடையே கட்டாயமானதும் பொதுமையானதுமான உறவுள்ள (necessary and universal) விஞ்ஞான இயல்பான தீர்ப்புகளுக்கும் (scientific judgments) காணப்படுகின்ற வேறுபாட்டிற்குக் காரணம் யாது? காண்ட்டின் கருத்துப்படி முந்திய தீர்ப்புகள் நுகர்ச்சியினல் அறியப்படுபவை அல்லது புலச்சார்புள்ளவை (empirical or aposteriori) ஆகும். ஹ்யூம் பொருத்தமாகக் கூறியபடி அவை கட்டாயத் தன்மையிலும் பொதுமையிலும் குறைபாடுடையன. ஏனெனில், நம்முடைய நுகர்ச்சியில் ஒரு சில நிகழ்ச்சிகளையே காண்கின்ருேம். அவற்றிலிருந்து பொதுமையான உரைகளை (universal porpositions) பெற முடியாது. மேலும், இரு நிகழ்ச்சிகளுக்கிடையே உள்ள கட்டாய உறவை நுகர்ச்சியினல் வெளிப்படுத்த முடியாது. விஞ்ஞான இயல்பான தீர்ப்புகள் கட்டாயமும் பொதுமையும் வாய்ந்தவை ஆனல், அவை புலச்சார்புடையனவாய் (aposteriori) இருப்பின், கட்டாயத் தன்மையும் பொதுமைத் தன்மையும் பெற்றிருக்க முடியாது.எனவே,அவற்றைப் புலச்சார்பற்றவைகளாகக் கருதவேண்டும். அதாவது, அவை புலன்களை மூலமாகக் கொள்ளாமல், அறிவு, புரிந்துகொள்ளல் இவற்றையே மூலமாகக் கொள்ளவேண்டும் (ie., they must have their source not in sense but in reason, in the understanding itself). ஆகவே, தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் இரு வகைப்படும். ஒரு வகை, தொகுமுறையில் புலச்சார்பற்றவை (synthetic apriori) இவையே விஞ்ஞான இயல்பான தீர்ப்புகளாவன. மற்ருெரு வகை, தொகுமுறையில் புலச்சார்புடையவை (synthetic aposteriori). புலச்சார்பு உள்ள தீர்ப்புகள் விஞ்ஞான இயல்பான தீர்ப்புகள் அல்ல

சுருங்கக் கூறின், அறிவு (knowledge) நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளால் (Synthetic apriori judgments) ஆக்கப் பெற்றது. பகுமுறைத் தீர்ப்புகள் எப்பொழுதும் புலச்சார்பற்றவை களாகவே உள்ளன. நுகர்ச்சியின் சார்பின்றியே நாம் "பரப்புடைய பொருள்கள் பரவியுள்ளன" (All-exdended things are extended) என்பதை அறிகின்றோம். அத்தகைய தீர்ப்புகள் முற்றொருமை, முரணுமை நியதிகளை அடிப்படையாகக் கொண்டுள்ளன. ஆனால், அத்தகைய தீர்ப்புகள் நம்முடைய அறிவைப் பெருக்குவதில்லை. புலன்சார் தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் (synthetic judgment aposteriori) நம்முடைய அறிவை விரிவு படுத்துகின்றன. ஆனால், அவை உறுதி பெற்றிருக்கவில்லை; அவை தெளிவற்ற (vague), உறுதியற்ற (uncertain), சிக்கலான (problematic) அறிவையே தருகின்றன. ஆனால்,நாம் விஞ்ஞானங்களில் உறுதியை நாடுகின்றோம். அத்தகைய உறுதி, நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளிலேதான் பெற முடியும்.

ஆகவே, 'அறிவு (knowledge) என்று வழங்கப்படுவது யாது?' என்னும் கேள்வியோடு தொடங்கிய நாம், அதற்கு விடையைக் கண்டு பிடித்தோம். அதாவது, உண்மையான, விஞ்ஞான இயல்பான அறிவு புலச்சார்பற்ற தொகுமுறைத் தீர்ப்புகளால் ஆக்கப் பட்டது என்பதாகும். அத்தகைய தீர்ப்புகள் இருப்பதைப்பற்றி ஐயமேதுமில்லை. ஏனெனில், அத்தகைய தீர்ப்புகளைக் கணித இயல், இயற்கை விஞ்ஞானங்கள் இவற்றிலும் அடிப்படைத் தத்துவத்திலுங்கூடக் காண்கிறோம் என்று காண்ட் கூறுகிறார். மேலும் அவர், கட்டாயமானதும் பொதுமையானதுமான அறிவு உள்ள தென்பது நிலைநாட்டப் பெற்ற உண்மை என்று ஏற்றுக்கொள்வதால், 'புலச்சார்பற்ற தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் உள்ளனவா?' என்ற கேள்வியை எழுப்பவில்லை. ஆனால், 'அவை எவ்வாறு நிகழ்கின்றன?' என்ற கேள்வியையே எழுப்புகின்றார். எனவே, காண்ட்டின் முறை ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கை முறையாய் உளது. "அறிவளவை இயல் கண்டிப்பான அளவை நெறி விஞ்ஞானமாகவே உளது. அதாவது, தன்னுடைய உண்மைகளைப் புலச்சார்பற்ற, கட்டாயமான அடிப்படைகளை அடி நிலையாகக் கொண்ட

புலச் சார்பற்ற அல்லது தனிநிலை விஞ்ஞானமாகவே உளது,''* என்று காண்ட் கூறுகிறார். அவருடைய முறை உளவியல் முறையன்று. ஆனால், அது அளவை இயல் அல்லது கடந்த நிலை (Logical or transcendental) முறையாகும். ஏனெனில், அவர் அறிவின் வரையறைகள் நம்முடைய நனவு நிலையில் எவ்வாறு உளவியல் பாங்காக எழுகின்றன என்று ஆராயுமாறு கூறவில்லை. ஆனால், உண்மையான அறிவு, எடுத்துக்காட்டாகக் கணித இயல்பு அல்லது பௌதிகத்தில் காணப்படுகின்ற தீர்ப்புகள், எதனை முற்கோளாகக் கருதுகின்றன என்று ஆராய வேண்டுமெனக் குறிப்பிடுகின்றார்.

தீர்ப்புகள் (judgments) உள்ளன என்பதால் கட்டாயமாகப் பெறப்படுவது என்ன? இடத்தைப் பற்றியும் காரண காரிய உறவுகள் பற்றியும் தீர்ப்புகள் உள்ளன என்பதால் பெறப்படுவது என்ன? தொகுக்கும் இயல்புள்ள உள்ளம் (synthetic mind) இல்லையேல், தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள் பெற முடியாது; இடத்தைக் காணக்கூடிய உள்ளம் இல்லையேல், இடத்தைப் பற்றிய தீர்ப்பும், காரண காரிய உறவு முறையில் சிந்திக்கக்கூடிய உள்ளமில்லையேல், காரண காரியத்தைப்பற்றிய தீர்ப்பும் பெற முடியாது என்பவை புலப்படுகின்றன. இம்முறையில் காண்ட்டின் கருத்துச் செல்லும் போது அவர் மனித அறிவையும் சொற்பொருள் வகைகளையும் (categories) பயன்படுத்துவதால் அறிவு (knowledge) பெறக்கூடியது என்பதையும் ஏற்புடைமை உடையது என்பதையும் ஆராயாமலே ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றார். இவ்வகையில் அவர் ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையினராகத் (dogmatist) தோற்றுகிறார். ஆனால், இவ்வாறு தாம் கருதப்படுவதைப் பற்றிச் சிறிதும் அவர் அச்சங்கொள்ளவில்லை. ஏனெனில், ஹ்யூம் நாம் அறிவு பெறமுடியும் என்று மறுப்பதை ஏற்றுக்கொண்டால் அது பழிக்கு இடமாகும் என்கிறார். அறிவு தன்னைப்பற்றிய ஆராய்ச்சியை மேற்கொள்ளுவதற்கு முன் தனக்கு இதைச் செய்வதற்கேற்ற ஆற்றல் உண்டா என்பதை

---

* "The theory of knowledge is a strictly demonstrable science, an apriori or pure science, one that bases its truths on necessary principles apriori."

முதலில் நிலை நாட்ட வேண்டுமென்றால், ஆராய்ச்சி தொடங்கவே முடியாது.*

எனவே, தனிநிலைக் கணிதம், தனி நிலைப் பௌதிகம், தனி நிலை அடிப்படைத் தத்துவம் இவற்றில் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகு முறைத் தீர்ப்புகள் எவ்வாறு பெற முடிகின்றன அல்லது தனிநிலைக் கணிதம், பௌதிகம், அடிப்படைத் தத்துவம் இவை ஏற்படக் கூடியவையா என்னும் சிக்கல் எழுகின்றது. அத்துடன், 'இத்துறைகளில் உண்மையான அறிவு எவ்வாறு, ஏன் பெற முடிகின்றது?' என்னும் கேள்விகளும் எழுகின்றன. இவற்றிற்கு விடை அளிக்கும் பொருட்டு நாம் அறிவின் கருவியைப் (organ of knowledge) பற்றி ஆராய வேண்டுவதாகின்றது. 'இது ஒரு தொலை நோக்கியின் (telescope) மூலம் விண்மீன்களைக் காண்பதற்கு முன் தொலை நோக்கியையே ஆராய்வதைப் போன்றுளது,' என்று டாக்டர் கேய்ர்ட் (Dr. Caird) விளக்கம் தருகின்றார்.†

நம்முடைய அறிவு, உள்ளம் உண்டு என்பதை முற்கோளாகக் கொள்கின்றது (Knowledge resupposes mind). எதாவது ஒரு பொருள் இல்லாமல் நாம் சிந்திக்க முடியாது. அவ்வாறு சிந்தனைக்கு இலக்காகும் பொருள் புலன்கள் வாயிலாக வரவேண்டும்; உள்ளமும் அதனை ஏற்கும் தன்மை (receptivity) அல்லது புலனுணர்ச்சியைப் (sensibility) பெற்றிருக்க வேண்டும். புலனுணர்ச்சி நமக்குப் பொருள்களை (objects) அல்லது காட்சிப் பொருள்களை (percepts) அளிக்கின்றது. இப்பொருள்கள் சிந்திக்கப்படவேண்டும்; புரிந்துகொள்ளப்படவேண்டும்; அல்லது கருதப்படவேண்டும். இவற்றிலிருந்து கருத்துப் பொருள்கள் (concepts) எழுகின்றன.

எடுத்துக் காட்டாகத் 'தீ வெப்பத்தை உண்டாக்குகின்றது' (Fire produces warmth) என்னும் தொகுமுறைத் தீர்ப்பில் இரண்டு இன்றியமையாத தனிமங்களைக் காண்கின்றோம். அவையாவன: (1) தீயும் வெப்பமும் புலன்கள் வாயிலாக அறியப்படுவன. (2)

* F. Thilly: *A History of Philosophy* pp. 396-8.

† A. S. Woodburne: *The Theory of knowledge from Locke to Kant*, p. 72.

ஒன்று, மற்றொன்றை உண்டாக்குவது அல்லது காரண காரிய உறவு அறிவாற்றலினுல் பெறப்படுவது. எனவே, புலன்களும் சிந்தனையும் ஒத்துழைப்பதன் விளைவாகவே இத்தீர்ப்புப் பெற முடிகின்றது. இத்தீர்ப்புக்குப் புலன்கள் பொருள்களைத் (materials) தருகின்றன; அறிவு (அல்லது சிந்தனை) புலன்கள் வாயிலாகப் பெறப்பட்ட வேறுபட்ட புலனுணர்ச்சிகளை இணைப்பதன் மூலம் அவற்றிற்கு அமைப்பை (form) அளிக்கின்றது. புலனுணர்ச்சி இல்லையேல், நம் அறிவு உள்ளீடற்றுப் போய்விடும். அறிவு (reason) இல்லையேல், ஹ்யூம் கூறியபடி நாம் புலனுணர்ச்சிகளின் சுழற்சியைப் (flux of sensations) பெறுவதுடன் அவற்றிற்கிடையே உறவு முறை காண முடியாதிருப்பதால் அறிவு (knowledge) அல்லது தீர்ப்பை அமைக்க இயலாது போய்விடும். எனவே, நுகர்ச்சிக் கொள்கை (empiricism), கருத்துக் கொள்கை (idealism) இவ்விரண்டும் அரைகுறையாகவே விளங்குகின்றன. ஏனெனில், ஹ்யூம் விளக்குகின்ற வகையில் நுகர்ச்சிக் கொள்கை அறிவு அனைத்தும் புலன்கள் வழியாகவே கிடைக்கப் பெறுகின்றன என்றும், லைப்னிட்ஸ் விளக்குகின்ற வகையில் அறிவு முதற்கொள்கை எல்லா அறிவும் உள்ளத்திலிருந்தே எழுகின்றது என்றும் முடிவு கட்டுகின்றன. மாறுபட்ட இவ்விரண்டு கொள்கைகளுக்கும் எதிராக அறிவை ஆராய்வதால் காண்ட் புலன்களையும் கைவிட முடியாது, அறிவையும் விட்டுவிட முடியாது என்று முடிவு செய்கிறார். எனவே, புலனுணர்ச்சி அல்லது புலக்காட்சியும் சிந்தனை அல்லது புரிந்துகொள்ளலும் ஆகிய இவ்விரண்டுமின்றி நாம் அறிவு (knowledge) பெற முடியாது. அறிவின் இவ்விரு முற்கோள்களும் அடிப்படையான வேறுபாடுகள் கொண்டவையாகும். எனினும். ஒன்றையொன்று நிறைவு செய்வனவாயிருக்கின்றன. காட்சிப் பொருள்களும் கருத்துப் பொருள்களுமே நம்முடைய அறிவின் தனிமங்களை ஆக்குகின்றன. கருத்துப் பொருள்களில்லாக் காட்சிப் பொருள்கள் குருடானவை; காட்சிப் பொருள்களில்லாக் கருத்துப் பொருள்கள் உள்ளீடற்றவை. (Percepts without concepts are blind. Concepts without percepts are empty.) புலன்கள் தருவனவற்றை விரிவாக்குவது மட்டுந்தான் அறிவாற்றலின் செயலாகும். ஒரு கால் இவ்விரு திறன்களுக்கும் ஒரே அடிப்

படை இருக்கக்கூடும். ஆயின், அது என்ன என்பது நமக்குத் தெரியவில்லை.*

புலனும் புரிந்துகொள்ளலும் அறிவு பெறுவதற்குச் சம அளவில் உதவுகின்றன என்னும் இக்கருத்தையேற்று, காண்ட் அறிவில் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தனிமம் என்ன என்பதைக் காட்ட முற்பட்டார். இதற்காக அவர் புலக்காட்சியையும் சிந்தனையையும் பகுப்பிற்குட்படுத்தி அவற்றிலுள்ள நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அமைப்புகளை (apriori forms) கண்டுபிடிக்க முனைந்தார். புலனுணர்ச்சியிலும் புரிந்துகொள்ளலிலும் உள்ள அத்தகைய புலச்சார்பற்ற அமைப்புகளைக் கண்டுபிடித்தால், 'அறிவின் வரையறைகள் யாவை? அல்லது உண்மையான, விஞ்ஞான இயல்பான அறிவு எவ்வாறு பெறமுடியும்?' என்று தொடக்கத்தில் நாம் எழுப்பிய கேள்விகளுக்கு எளிதில் விடை காண இயலும். இதனையே காண்ட் தம்முடைய முதன்மையான பணியாகக் கருதுகின்றார். இதற்காக அவர் அறிவின் (knowledge) எல்லாத் திறன்களையும், அதாவது புலனறிவு (sense knowledge), விஞ்ஞான அறிவு (scientific knowledge), அடிப்படைத் தத்துவ அறிவு (metaphysical knowledge) இவற்றை ஆராய்ந்து, இவற்றில் ஒவ்வொன்றிலும் அடங்கியுள்ள புலச்சார்பற்ற அடிப்படைகளை விளக்க விழைந்தார். இம்முயற்சி மிகப் பெரியதும், மிகுந்த பொறுமையுடனும் பகுப்புத் திறனுடனும் செய்யவேண்டுவதுமாகும். காண்ட் இதனை மேற்கொண்டு தம்முடைய முடிபுகளைத் 'தனிநிலை அறிவாய்வு' என்னும் நூலில் அளித்துள்ளார்.

'தனிநிலை அறிவாய்வு' என்னும் நூல், அறிவின் (மேற் கூறப்பட்ட) மூன்று திறன்களுக்கேற்ப (1) கடந்த நிலைப் புலன் (transcendental aesthetic), (2) கடந்த நிலைப் பகுப்பியல் (transcendental analytic), (3) கடந்தநிலை முரண் ஆய்வு (transcendental dialectic) என்னும் மூன்று பகுதிகளாக அமைந்துளது. முதற்பகுதி நம்முடைய புலக்காட்சியில் அடங்கியுள்ள புலச்சார்பற்ற அமைப்புகளை (apriori forms) அதாவது இடம், காலம் (time, space) இவற்றை விளக்குகின்றது. இரண்டாவது பகுதி, புரிந்துகொள்ளலில் அடங்கி

* Thilly: *A History of Philosophy*, p. 399.

யுள்ள புலச்சார்பற்ற அமைப்புகளை அல்லது சொற்பொருள் வகைகளை (categories) அல்லது நம்முடைய பல்வேறு புலக்காட்சி களை இயற்கையான உலகில் நுகர்ச்சியாக இணைக்கின்ற முறையைப் பற்றியது. மூன்றுவது பகுதி, தனிநிலை அறிவின் எண்ணங்கள் (Ideas of pure reason) எனக் காண்ட் வழங்குபவற்றை அல்லது நம்முடைய நுகர்ச்சியின் பல்வேறு தீர்ப்புகளை அடிப்படைத் தத்துவ அறிவாக இணைக்கின்ற பொதுவான அடிப்படைகளைப் பற்றியது.

கடந்த நிலைப் புலன்

(THE TRANSCENDENTAL AESTHETIC)

'தனிநிலை அறிவாய்வில்' காண்ட் செய்யும் ஆராய்ச்சி 'கடந்த நிலை' ('transcendental') ஆராய்ச்சியாகவே உளது—அதாவது, "அந்த ஆராய்ச்சி பொருள்களைப்பற்றி மிகுதியாக இல்லாமல் நாம் அவற்றைப் புலச்சார்பற்ற முறையில் அறியக்கூடிய அளவில், நம் அறிவு நிலையைப் பற்றியதாகவே உளது."* மேலும், காண்ட் தம் முடைய ஆராய்ச்சியைப் புலச்சார்பற்ற தொகுமுறை அடிப்படை களை முழுமையாகப் புரிந்துகொள்ளும் அளவிலேதான் நிகழ்த்துவது என்பதையும் அதற்குமேல் சொல்வது அவருடைய குறிக்கோள் அன்று என்பதையும் தெளிவாக்கியுள்ளார்.

அத்தகைய அடிப்படைகள் புலனுணர்ச்சியுடன் தொடர்புற் றுள்ள புலச்சார்பற்ற அறிவைப் பற்றியதாகும். காண்ட், இவற் றைப்பற்றிய அறிவு நுகர்ச்சியினல் பெறப்படுவதன்று என்றும், ஆனல் அது மனித அறிவின் அறியும் ஆற்றலில் எழுகின்றது என் றும் விளக்க முற்பட்டார். மேலும், அவர், காலமும் இடமும் புலக் காட்சி அல்லது புலனுணர்ச்சிகளின் அமைப்புகளே (forms of

* "Not so much occupied with objects as with the mode of our cognition of these objects, so far as this mode of cognition is possible apriori."

perception or sensibility) அன்றி, புரிந்துகொள்ளலின் அமைப்புகள் அல்ல என்றும் கூறுகின்றார். ஆயினும், இவ்விரண்டு மட்டுமே புலக்காட்சியின் அமைப்புகள் அல்ல என்றும் கருதுகின்றார்.

'தனி நிலை அறிவாய்வின்' முதற்பகுதியாகிய 'கடந்த நிலைப் புலனில்' (Transcendental Aesthetic) காண்ட் புலனுணர்ச்சியையும் (sensibility) அதனுடைய புலக்காட்சித் திறமைகளையும் (powers of perception. Anschauung,* sometimes translated as intuition) கடந்த நிலை அல்லது புலச்சார்பற்ற தனிமங்கள் (Transcendental or apriori elements) எவை என்று தீர்மானிக்கும்பொருட்டு ஆய்வு நோக்குடன் விரிவாக ஆராய்கின்றார். 'எஸ்தெடிக்' (Aesthetic) என்னும் சொல் இக்காலத்தில் 'எழில்' (beautiful) என்பதுடன் தொடர்புள்ளதாகக் கருதப்படுகின்றது; அதாவது அழகியல், என்னும் பொருளிலே வழங்கப்படுகின்றது. ஆனால், காண்ட் அதனைப் புலனுணர்ச்சி பற்றிய கொள்கை (Theory of sensibility) என்று அச்சொல்லின் கிரேக்க மூலத்திலிருந்து (Greek root) பெறப்படுகின்ற பொருளில் ஆள்கின்றார். இப்பகுதியின் நோக்கம் நம்முடைய புலனுணர்ச்சியின் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தனிமங்களைத் தனிப்பட்ட முறையில் கருதி, அறிவிற்கு அவற்றின் இன்றியமையாமையை விளக்குவதாக உள்ளது. அத்தகைய நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தனிமங்கள் இடமும் காலமும் ஆகும். புலனுணர்ச்சியில் அளிக்கப்படுகின்ற எல்லாவற்றிற்கும் அவை நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு (புலச்சார்பற்ற) அமைப்புகளே.

காண்ட் நம்முடைய புலன்களுக்குத் தனிப்பட்டவகையிலுள்ள புலச்சார்பற்ற தனிமங்களைக் கண்டு பிடிப்பதில் ஈடுபடுகின்றார். நம்முடைய புலன்கள் நமக்குப் பல்வேறு உணர்ச்சிகளை அளிக்கின்றன. ஆனால். அவை நம்மால் புலனுணர்ச்சிகளாகவே அல்லாமல் உள்ளத்தினால் மாறுபாடுற்றே பெறப்படுகின்றன. 'உள்ளம், தான் பெறுகிற புலனுணர்ச்சிகளை எவ்வகையில் மாற்றுகிறது?' எனும் கேள்வி எழுகின்றது. புலனுணர்ச்சிகளை நாம் பெறுகின்றோம். காண்ட்டின்

---

* 'அன்ஷவுங்' (Anschauung) இச்சொல் சில சமயங்களில் உடனடி நுகர்ச்சி (intuition) என்றும் மொழி பெயர்க்கப்படுகிறது.

கருத்துப்படி, அவை எப்போதும் தனித்தனியாகவும் பண்பு நிலை பெற்றவையாகவும் (discrete and qualitative) உள்ளன. ஆனால், எந்த அளவுக்கு மாறுபாட்டிற்குட்படுகின்றன என்பது, உள்ளம் புலக் காட்சியில் காண்கின்ற எதுவும் வெறும்பண்பு நிலையானதாக வும் தனிப்பட்டதாகவும் இல்லாமல், இடம், காலம் இவற்றின் உறவு கொண்டே இருக்கின்றது என்பதிலிருந்து புலப்படுகின்றது. புல னுணர்ச்சிகள் தனிப்பட்டவைகளாகத் தோன்றுகின்றன என்று காண்ட் கருதுவதற்குக் காரணம், அவை பல்வேறு புலன்களாலும் பல வேளைகளிலும் தோன்றுவதனலாகும். அதன்பொருட்டு அவை ஒன்றுக்கொன்று உறவின்றி நுகர்ச்சியில் தோன்றிய போதிலும் நாம் அவற்றை ஒரே பொருளின் உறவுபடுத்தப்பட்ட பண்புகளாகக் கருதுவதற்கும் காரணம், நாமே அவற்றை ஒரே பொருளின் பண்பு களாக உறவு படுத்தியதேயாகும். புலன்களுக்கு அளிக்கப் படுகின்ற பொருள் (matter), நம்மால் காணப்படும் பொருள் ஆவதற்கு முன்பாகவே இடம், காலம் என்னும் அச்சு வழியாகச் (the mould of space and time) செல்கின்றன. எனவே, காண்ட் இடம், காலம் இவற்றைப் புலச்சார்பற்ற தனிமங்களாக உள்ளத் தால் புலக் காட்சியில் அளிக்கப்பட்டவை என்றும், இவை புல னுணர்ச்சிக்கே உரியன என்றும் முடிவு கட்டுகின்றார்.

பொருள்கள் இல்லாதபோதும் இடம், காலம் இவற்றை அறி கின்ற வகையில் நம்முள்ளம் ஆக்கப்பட்டிருக்கின்றது. அது பொருள் களை இடத்திலும் காலத்திலும் காண்பதுடன், இடம் காலம் இவற் றையே அறிகின்றது. இவ்வகையில், நாம் தனிநிலைப் புலக்காட்சி பெறுவதாகக் கூறலாம். இடம், காலம் ஆகிய அமைப்புகள் நுகர்ச்சியினல் பெறப்படுபவை அல்ல. அவை நம்முடைய உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவிலேயே உள்ளார்ந்திருப்பவையாகும்; எனவே, அவை புலச்சார்பற்றவை. எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு மனிதன் நீல நிறமுள்ள மூக்குக் கண்ணுடியுடன் பிறந்ததாகவும் அதனை அகற்ற முடியாததாகவும் வைத்துக்கொள்வோம். அவன் காண்கின்ற பொருள்கள் அனைத்தும் அவனுக்கு நீல நிறத்துடனேயே தோற்ற மளிக்கின்றன. அதற்குக் காரணம், நீலநிறம் பொருள்களின் பண்பு என்பதன்று; ஆனல், அவற்றை நீல நிறத்துடன் காண்பது

அவனுடைய புலக்காட்சியின் வரையறை என்பதாகும். அவ்வாறே பொருள்கள் அனைத்தும் இடம், காலம் ஆகிய அமைப்புகளின் மூலமாகவே காணப்படுகின்றன. அவை நம்முடைய புலக்காட்சியின் புலச்சார்பற்ற அமைப்புகளாகும். இடம், புறப்புலனின் அமைப்பாகும் (Space is the form of external sense). அதன் மூலமாகவே பொருள்கள் ஒன்றினையொன்று அடுத்தும், தம்முள் விலகியும், ஒன்றனுக்குள் ஒன்றாகவும் இருப்பனவாகத் தோன்றுகின்றன. காலம் அகப்புலனின் அல்லது உள்ளத்தின் நிலைகளுடைய அமைப்பாகும் (Time is the form of inner sense or mental states). நிகழ்ச்சிக் காலம் (duration), தொடர்ந்து நிகழ்தல் (succession) ஆகியவற்றைக் காலம் பெற்றது. இவை காலத்திலேயே நிலைத்திருப்பதையும் காண்கின்றோம். எனவே, இடமும் காலமும் முறையே புற, அகப்புலன்களின் அமைப்புகளாகும்.

இடம், காலம் என்னும் அமைப்புகள் புலச்சார்பற்று, நுகர்ச்சிக்கு முன்பாகவே உள்ளத்திலேயே இருக்கின்றன என்பதைக் காண்ட் முதலில் நேர்முகமாக அதாவது அவற்றின் இயல்புகளிலிருந்தே விளக்குகின்றார். இம்முறையை அவர் அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான விளக்கவுரை* (metaphysical exposition) என வழங்குகிறார். பின்னர் அவர் இவ்வமைப்புகள் புலச்சார்பற்று, நுகர்ச்சிக்கு முன்பானவையாகவே இல்லையென்றால் ஐயுறமுடியாத உண்மைகளைப் பெற்றுள்ள சில விஞ்ஞானங்கள் இல்லாமல் போய்விடும் என்று மறைமுகமாகக் கடந்தநிலை இயல்பான விளக்கவுரையில் (transcendental exposition) கூறுகின்றார்.

கடந்த நிலைப் புலன்
(Transcendental Aesthetic)

அடிப்படைத்தத்துவ இயல்பான விளக்கவுரை (Metaphysical Exposition)	கடந்த நிலை இயல்பான விளக்கவுரை (Transcendental Exposition)

* ஒரு கருத்தைப்பற்றி முழுவதாக இல்லாவிடினும் தெளிவாகவுள்ள விளக்கம் என்னும் பொருளில் விளக்கவுரை (exposition) என்பது வழங்கப்படுகின்றது. இவ்விளக்க உரை அடிப்படைத் தத்துவ விளக்க உரை

இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றிய அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான விளக்கவுரை

(METAPHYSICAL EXPOSITION OF SPACE AND TIME)

இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றிய அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான விளக்கவுரை, முதலில் இவ்விரண்டும் நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறப்படாமல் நுகர்ச்சிக்கு முன்பாகவே உள்ளவை என்றும், பின்னர் இவை உடனடி நுகர்ச்சிகளேயன்றிக் கருத்துப் பொருள்கள் அல்ல என்றும் பொதுவாக நான்கு காரணங்களைக் கொண்டு விளக்குகின்றது. அவையாவன :

(1) இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றிய எண்ணங்கள் நுகர்ச்சி இயல்பானவை அல்ல. இடத்தைப்பற்றிய எண்ணம், புறநிலைத் தோற்றங்களில் காணப்பெறும் இட உறவுகளைப்பற்றிய (spatial relations) நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறக் கூடியதன்று. ஏனெனில், தோற்றநிலைப் பொருள்கள் இட உறவு பெற்றுள்ளன என்று அறிவதற்கு நாம் முன்னமே இடத்தைப் பற்றிய எண்ணம் பெற்றிருக்க வேண்டும். எனவே இடத்தைப்பற்றிய எண்ணம் நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறப்படுவதற்குப் பதிலாக அது நுகர்ச்சி ஏற்படுவதற்கே முன்னதாக வேண்டப்படுவதாகவும் (precondition), இட உறவுகளைப்பற்றிய நுகர்ச்சியை நிகழச் செய்வதாகவும் உள்ளது. மேற்கூறப்பட்ட விளக்கமே காலத்திற்கும் பொருந்துவதாய் உளது. உள்ளம் தனக்குள் 'முன்', 'பின்' என்பனவற்றைப் பற்றிய எண்ணங்கள் பெற்றிராவிடின் கால உறவுகளை (temporal relations) நாம் பெற முடியாது. எனவே, இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றிய எண்ணங்கள் புற உலகத்தில் காணப்படும் இடம், காலம் இவற்றின் உறவுகளிலிருந்து பெற முடியாதவை.

(metaphysical exposition) என்றும், கடந்த நிலை இயல்பான விளக்க உரை (transcendental exposition) என்றும் இருவகையாகப் பேசப்படுகின்றன.

(2) இடம், காலம் பற்றிய எண்ணங்கள் நுகர்ச்சிக்குமுன் எழுபவை; புலச்சார்பற்றவை. ஏனெனில், அவற்றைப்பற்றிய எண்ணங்கள் கட்டாயத் தன்மை பெற்றவையாகும். கட்டாயத்தன்மை புலச்சார்பற்றது என்பதை நாம் மீண்டும் நினைவு கொள்ள வேண்டும். பொருள்களின்றி இடம், காலம் இவற்றைக் கற்பனை செய்ய முடியும்; ஆனால், இடம், காலம் ஆகியவையே இல்லையெனக் கற்பனை செய்ய முடியாது. எனவே, இடம், காலம் பற்றிய எண்ணங்கள் கட்டாயத் தன்மை வாய்ந்தவை என்பது தெளிவாகும். முதலாவது விளக்கம், இடமும் காலமும் நுகர்ச்சி இயல்பானவை அல்ல என்று எதிர்மறையில் கூறுகிறது ; இரண்டாவது விளக்கம், அவை நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழுபவை என நேர் முகமாகக் கூறுகின்றது.

(3) இடமும் காலமும் பல தனிப்பட்ட இடங்கள், காலங்கள் இவற்றின் நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறப்பட்ட கருத்துப் பொருள்கள் (concepts) அல்ல; அவை உடனடி நுகர்ச்சிகள் (intuitions) ஆகும். அவை உடனடி நுகர்ச்சிகள் என்பது இடமும் காலமும் தனியானவையாகவே (as single) இருப்பதனால் புலப்படுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக, இடத்தைப் பற்றிக் கருதும்போது பல இடங்களைப் பற்றிப்பேசியபோதிலும் நாம் உண்மையில் கருதுவது முற்றொருமையுள்ள ஒரே இடத்தின் பலபகுதிகள் என்பதனால் மெய்ப்பிக்கப்படுகின்றது. எனவே, இடம் ஒன்றேதான்; காலமும் அத்தகையதே. மேலும், இடமும் காலமும் தனியானவைகளாக இருப்பதால் அவற்றைப் பற்றிக் கருத்துப் பொருள்கள் (concepts) அமைக்க முடியாது. ஏனெனில், கருத்துப் பொருள்கள் தனிப்பட்ட பலவற்றை இணைப்பதனால் பெறப்படுகின்றன. எனவே, நாம் இடம், காலம் இவற்றைப் பற்றி உடனடி நுகர்ச்சிதான் பெறமுடியும். உடனடி நுகர்ச்சிதான் தனிப்பட்டவைகளுடன் உறவு கொண்டுளது. இடமும் காலமும் தனியானவைகளாய் இருப்பதுடன் அவற்றைப் பொறுத்த வரை முழுமையான பகுதிகளுக்கு முற்பட்டதாகவும் உளது. அதாவது, தனிப்பட்ட இடங்கள், முழுமையான இடத்துடன் உறவு கொண்டுள்ள முறையிலேதான் அறியப்படுகின்றன. எனவே முழுமையானது பகுதிகளுக்கு முன்னதாகவே இருப்பதுடன் அவற்றை வரையறையும் செய்கின்றது. ஆனால், கருத்துப் பொருள்களைப் பற்றிய வரை

இதற்கு மாருன முறை அமைகின்றது. அதாவது, பகுதிகள் முன்னவையாக இருக்கப் பின்னர் அவற்றை இணைப்பதனல் நாம் கருத்துப் பொருளைப் பெறுகின்ரேம். எனவே, இடமும் காலமும் உடனடி நுகர்ச்சிகளே.

(4) இது முன்னர்க் கூறியதையே நிலை நாட்டுகிறது; அதாவது, இடம் எல்லையற்றது எனவும் காலம் அளவற்றது எனவும் மீண்டும் வற்புறுத்துகிறது. ஏனெனில், தனிப்பட்ட இடமோ காலமோ அளவுகளுக்குட்பட்டவையாக நுகர்ச்சியில் உளவெனின், அவை அளவுருத இடம், காலம் ஆகியவற்றின் பகுதிகளாக வேண்டும். எனவே, முழு இடம், காலம் என்பவை கருத்துப் பொருள்கள் அல்ல—உடனடி நுகர்ச்சிகளேயாகும்.

இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றிய கடந்த நிலை விளக்கவுரை

(TRANSCENDENTAL EXPOSITION OF SPACE AND TIME)

இப்பகுதியில் காண்ட், இடம், காலம் இவை புலச்சார்பற்றவையல்லவெனின், எண் கணிதமும் வடிவக்கணிதமும் கட்டாயமான உண்மைகளை அளிக்க முடியாதவையாகும் என்று கூறுகிருர். ஆனல், இந்த விஞ்ஞானங்கள், உண்மையில், முழுவதும் கட்டாயமான உண்மைகளை (absolutely necessary truths) அளிப்பனவாகக் கருதப்படுகின்றன. எனவே, இடம், காலம் இவற்றை அடிநிலையாகக் கொண்டெழுந்த விஞ்ஞானங்கள் புலச்சார்பற்றவைகளாய் இருக்கின்றன. மேலும், இந்த விஞ்ஞானங்களின் முடிபுகள் பொதுமையானவையாகவும் கட்டாயமானவையாகவும் கருதப்படுகின்றன. ஹ்யூமினுடைய ஆராய்ச்சியின் விளைவாகப் பொதுமைத் தன்மையும் கட்டாயத் தன்மையும் ஒருபொழுதும் நுகர்ச்சி இயல்பாக அல்லது நுகர்ச்சிக்குப் பின்பானவையாகப் பெற முடியாது என்பதை நாம் முன்னர்ப் பார்த்தோம்.

எனவே, இடமும் காலமும் புலக்காட்சிகளின் கட்டாயமான அமைப்புகளாய் இருந்தாலொழிய, கணித அறிவின் பொதுமைத் தன்மையும் கட்டாயத் தன்மையும் பெற முடியா. அவை புலக் காட்சிகளின் சார்பின்றியே உண்மையாக இருப்பனவயானால், கணிதத்தின் புலச்சார்பற்ற தன்மை இல்லாமல் போய்விடும். "இடமும் காலமும் இவைகளே பொருள்களாக (things) அல்லது பொருள்களின் உண்மையான பண்புகளும் உறவுகளுமாக இருப்பின், நாம் அவற்றை நுகர்ச்சி வழியாகத்தான் அறியமுடியும். ஆகையால், பொதுமையானதும் கட்டாயமுமான முறையில் அவற்றைப் பெறமுடியாது." இதிலிருந்து, இடம், காலம் இவற்றை அடிநிலையாகக் கொண்ட கணித இயல்பான விஞ்ஞானங்கள் நுகர்ச்சிக்குப் பின் எழுபவை அல்ல; அவை நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழுபவை என்பது பெறப்படுகின்றது.

எனவே, தனிநிலைக் கணிதம் (pure mathematics) எவ்வாறு இயலும் என்ற கேள்விக்குப் பின் வருமாறு பதிலளிக்கப்படுகின்றது: நாம் கணித இயலில் உண்மையான அறிவு, அல்லது நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறைத் தீர்ப்புகள், அல்லது தாமே விளங்கும் உண்மைகள் (Synthetic apriori judgments or self - evident truths) இருப்பதைக் காண்கின்றோம். எதனாலெனின், நம் உள்ளம் இடம், காலம் ஆகியவற்றின் அமைப்புகளைப் பெற்றிருப்பதுடன் இடம், காலம் ஆகிய முறைகளில் காண்கிறது என்பதனாலாகும்.

மேற்கூறப்பட்ட இரு வகை விளக்கவுரைகளிலிருந்து இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றி மேலும் சில பொதுவான உண்மைகள் புலப்படுகின்றன. இடமும் காலமும் உள்பொருள்களோ (realities), அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களோ (things-in-themselves), பொருள்களின் பண்புகளோ (qualities), அவற்றிற்கிடையேயுள்ள உறவு முறைகளோ (relations) அல்ல. அவை, பொருள்களை (objects) நம்முடைய புலனுணர்ச்சி அறிகின்ற வழிகளாகும் (ways of sensibility); நம்முடைய புலன்களின் அமைப்புகள் அல்லது செயல்கள் (forms or functions) ஆகும். இடம், காலம் இவற்றை அறியக்கூடிய உயிர் வகை ஒன்றும் இல்லையானால், இவ்வுலகமே இடம், காலம் இவையின்றி இருக்கும். ஆனால், இடமும் காலமும் நம்முடைய புலன் உணர்ச்சிகளின் வரையறைகள், புலக்காட்சியின் அமைப்புகள்,

பொருள்களை நாம் காணும் வழிகள் என்றெல்லாம் கூறத்தக்கவை யாகும். எனவே, இடமும் காலமும் புலன்களால் அறியப்படும் பொருள்களைப்பற்றிய அளவிலேயே ஏற்புடைமையுள்ளவை. அடி நிலை உண்மைப் பொருள்கள் அல்லது நம்முடைய புலக்காட்சியின் சார்பற்று இருப்பவைகளைப் பற்றிய அளவில் இவை ஏற்புடைமை பெறமாட்டா. இவற்றை நம்முடைய கருத்து உலகுக்குப் (world of ideas) புறம்பாகக் கையாள முடியாது.

இடமும் காலமும் அகநிலையும் புறநிலையும் பெற்றவையாகும் (both subjective and objective). நமக்கே உரித்தான வழியில் பொருள்களை அறிவதைப்பற்றித்தான் நமக்குத் தெரிந்துள்ளது. இடமும் காலமும் அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களின் பண்பாய் இல்லாமல் நம்முடைய அறிவின் வரையறைகளின் பகுதிகளாய் இருக்கின்றன என்னும் பொருளில் (sense) அவை அகநிலையானவை அல்லது கருத்தியல்பானவை (subjective or ideal) என்று கூறப்படு கின்றன. எனினும், அவை உண்மையானவை அல்லது புறநிலையா னவை (real or objective) என்று கருதப்படுவதற்குக் காரணம் புற நிலைத் தோற்றப் பொருள்கள் அனைத்தும் இடம், காலம் இவற்றின் ஒழுங்குமுறைக்குட்பட்டே அமைக்கப் பெற்றுள்ளன என்பதாகும். கால வரையறைக்குட்படாமல் எந்தப் பொருளும் நம்முடைய நுகர்ச்சியில் ஒரு போதும் வருவதில்லை. எல்லாப் பொருள்களும் புறநிலையானவை என்ற வகையில் இடத்தில் இருப்பவையாகவே உள்ளன.

காண்ட் இடமும் காலமும் மனித நுகர்ச்சியாய் இருக்கக்கூடிய அனைத்திற்கும் பொருந்துவனவாய் இருப்பதால், நுகர்ச்சியளவில் உண்மையானவை (empirically real) என்கிறார்; கருத்தியலாகவும் அல்லது அகநிலையாகவும் இருப்பதால் அடிநிலை உண்மைப்பொருள் களுக்குப் பொருந்தா என்கிற முறையில் கடந்த நிலைக் கருத்து இயல் பானவை (transcendentally ideal) என்று கூறுகிறார். இடமும் கால மும் நுகர்ச்சியளவில் உண்மையானவை; கடந்த நிலையளவில் கருத்து இயலானவை (empirically real and transcendentally ideal). எனவே, தம்முடைய தத்துவத்தை அவர், 'நுகர்ச்சி சார் காட்சிப் பொருட்கொள்கை' (Empirical Realism) என்றும், 'கடந்த

நிலைக் கருத்துக் கொள்கை' (Transcendental Idealism) என்றும் வழங்குகின்றார்.*

சுருங்கக் கூறின், நாம் 'கடந்த நிலைப்புலனில்' (Transcendental Aesthetic) கண்டுபிடிக்க முயன்றதை, அதாவது நம்முடைய புலன்களுக்கே உரியவான புலனுக்கு முன்னெழு அமைப்புகளை (the apriori forms which are peculiar to sense) எய்துகிறோம். நம்முடைய புலக்காட்சிகளனைத்தும் இடம், காலம் இவற்றில் நிகழ்கின்றன என்பதையும், ஆனால் இடமும் காலமும் புலநுகர்ச்சியிலிருந்து பெறப் படுபவை அல்ல; அவை நம்முடைய புலனுணர்ச்சியை முன்னதாகவே வரையறுப்பவை என்பதையும் கண்டுபிடித்தோம். எனவே, இடமும் காலமும் அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களோ, பொருள்களுக்கிடையேயுள்ள உறவு முறைகளோ, கருத்து நிலையின் குழப்பமான அமைப்புகளோ (confused forms of conception), நுகர்ச்சியிலிருந்து பொதுமையாக்கப்பட்டவைகளோ (generalization from experience) அல்ல. அவை நாம் எந்தப் பொருளையும் நுகர்ச்சியில் அறிவதற்குத் தவிர்க்க முடியாத முதல்நிலையான வரையறையாகும்.† இதுவே 'கடந்த நிலைப் புலனில்' உடன்பாட்டு முடிவாகும்.

இதைத் தொடர்ந்து ஓர் எதிர்மறையான முடிவும் காண்ட் கண்டார். புலக்காட்சி எப்பொழுதும், இடம், காலம் ஆகிய பொதுமையான அமைப்புகளால் (Universal forms) வரையறுக்கப் படுவதை முன்னர்ப் பார்த்தோம். ஆனல், இவை புலன்களிலிருந்து பெறப்படாமல் புலச்சார்பற்றவையாதலால், இவை அகநிலையான

---

* காண்ட் 'கடந்த நிலை' (transcendental) என்னும் சொல்லை 'அப்பாலை' (transcendent) என்னும் சொல்லுடன் பிறழ்வாகச் சில சமயங்களில் ஆள்கின்றார் என்பது தெரிகின்றது. தம்முடைய கொள்கையை அவர் 'அப்பாலைக் கருத்துக் கொள்கை' (Transcendent Idealism) எனக் கூறி இருக்கலாம்

W. K. Wright: *A. History of Philosphy, p.* 268.

† Space and Time are neither things-in-themselves nor relation between things nor confused forms of conception (Leibniz) nor generalization from experience but simply primary conditions indispensable to the perception of any object of experience.

அமைப்புகள் (subjective forms) என்று ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டியவையாகின்றன என்றே காண்ட் கருதுகின்றார். இந்த அகநிலைப் பண்பு (subjective element) எப்போதும் நம்முடைய புலக்காட்சியில் கலந்திருப்பதால் இது பொருள்களை அவற்றின் உண்மை நிலையில் காண முடியாமல் இடம், காலம் இவற்றின் மூலமாகவே காணும்படி செய்கின்றது. எனவே, நாம் அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களை அறியவில்லை; பொருள்கள் நமக்குத் தோற்றமளிக்கின்ற வகையிலேதான் அறிகின்றோம்; நாம் அறிவது அடிநிலை உண்மைப் பொருள் உலகை (Noumenal world) அன்று; புறநிலைத் தோற்ற உலகையே (Phenomenal world) ஆகும் என்னும் காண்ட்டினுடைய கொள்கை எழுகின்றது.

புலனுணர்ச்சியைப்பற்றி இத்தகைய ஐயப்பாடுடைய முடிவை அடைவதனால், அதிலிருந்து ஏற்புடைமையுள்ள நம்முடைய அறிவு முழுதும் புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்களைப் பற்றியதாகவே கருதவேண்டும் என்பது பெறப்படுகின்றது. புரிந்துகொள்ளல் தனக்குத் தேவையான பொருள்கள் அனைத்தையும் புலனுணர்ச்சியிலிருந்தே பெறுகின்றது. நம்முடைய சிந்தனை அவற்றை அறிவாக (knowledge) அமைக்கின்றது. எனவே, புலனுணர்ச்சி புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்களையே வெளிப்படுத்தக்கூடியதானால், புரிந்துகொள்ளலும் அதைவிட மிகுதியாக ஒன்றும் அறிவிக்க முடியாது. எனவே, அடிநிலை உண்மைப் பொருள்கள் நம்மால் எப்பொழுதுமே அறிய முடியாதவையாகும்.

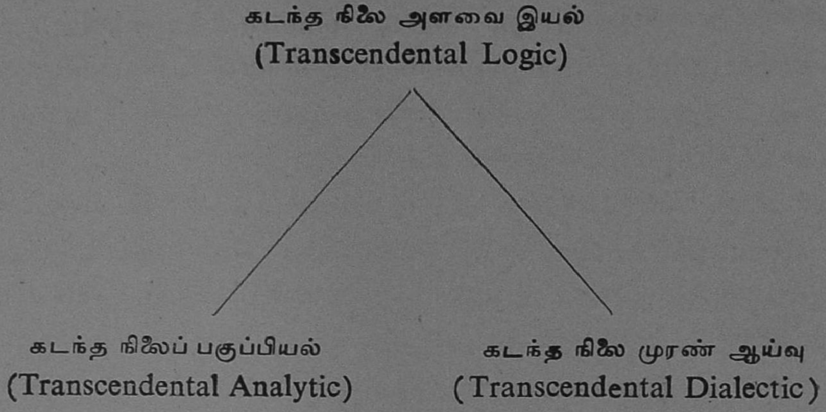
கடந்த நிலை அளவை இயல்
(THE TRANSCENDENTAL LOGIC)

பொது அளவை இயல் (General Logic) புரிந்துகொள்ளலைப் பற்றிய நியதிகளின் இயல்பை விளக்குகின்றது. ஆனால், கடந்த நிலை அளவை இயல் (Transcendental Logic), அந்நியதிகளின் பொருள்களுக்குப் புலச்சார்பற்ற முறையில் எந்த அளவில் பொருந்துகின்றன என்பதை விளக்குகின்றது. பொது அளவை

இயல் நுகர்ச்சியினுல் எழும் அறிவு (empirical knowledge), தனி நிலை அறிவு (pure rational knowledge) இவ்விரண்டிற்கும் பொருந்துகின்றது. ஆனுல், கடந்தநிலை அளவை இயல் நுகர்ச்சி அறிவுடன் யாதொரு தொடர்பும் கொள்வதில்லை.

கடந்த நிலை அளவை இயல் (1) கடந்த நிலைப் பகுப்பியல் (Transcendental Analytic), (2) கடந்த நிலை முரண் ஆய்வு (Transcendental Dialectic) என இரு பெரும்பிரிவுகளாகப் பிரிக்கப்பட்டுள்ளது.

உடனடி நுகர்ச்சியின்றிப் பொருள்களைக் காண முடியாது; கருத்துப்பொருளின்றிப் பொருள்களைப்பற்றிச் சிந்திக்க முடியாது. இவை இரண்டுமே அறிவுக்குத் தேவைப்படுகின்றன. கடந்த நிலைப் புலனில் (Transcendental Aesthetic) புலனுணர்ச்சியின் தனிநிலை அமைப்புகளாகிய இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றி விளக்கியபின்னர்ப் பொருள்களின் தனிநிலைக் கருத்துப்பொருள்கள் (pure concepts of objects) அல்லது சொற்பொருள் வகைகளைப் (categories) பற்றிக் கடந்த நிலைப் பகுப்பியலில் (Transcendental Analytic) காண்ட் விளக்குகின்ருர். சொற்பொருள் வகைகள் புற நிலைமையின் அமைப்புகளாகும் (forms of objectivity). இவையின்றி அறிவு ஏற்படாது. ஏனெனில், இவையின்றி அறிவினுல் அறியப்படும் பொருள் இல்லாது போகும். சொற்பொருள் வகைகள் நம்முடைய நுகர்ச்சியின் எல்லைக்குள் முறையாகப் பொருந்துவனவாய் உள்ளன. ஏனெனில், அதில் அறிவு (knowledge) நுகரக் கூடிய பொருள்களைப் பற்றியதாயுள்ளது. ஆனுல், சில சமயங்களில் சொற்பொருள்வகைகளை நம்முடைய நுகர்ச்சியின் எல்லையைக் கடந்தவற்றிற்குப் பயன்படுத்த முயலுகின்ருேம். கடந்த நிலை முரண் ஆய்வு (Transcendental Dialectic) இத்தகைய முறையற்ற வழியில் சொற்பொருள் வகைகளைக் கையாளுவதைப் பற்றி ஆராய்கின்றது.



கடந்த நிலைப் பகுப்பியல்
(THE TRANSCENDENTAL ANALYTIC)

நாம் பெற்றுள்ள உண்மையான அறிவு, பலவற்றைச் சார்ந்துள்ளது. உள்ளம் அறிவதற்கு ஏதாவது ஒரு பொருள் வேண்டும். அத்துடன் உள்ளம் அப்பொருளைப் பற்றிய உட்பதிவுகளைப் பெறக்கூடிய தகுதியும் பெற்றிருக்க வேண்டும். நாம் உட்பதிவுகளை மட்டும் பெறுவதாக அல்லது நம்முடைய நனவு நிலையில் மாற்றங்கள் மட்டும் நுகர்வதாக இருப்பின் நம்முடைய அகநிலைக்குள்ளேயே நாம் அடைபட்டிருப்போம்; மேலும், புற உலகத்தையும் காண முடியாது போகும். ஆகையால், நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகள் புறவயத் தன்மை பெறவேண்டும் (objectified); புறத்தே உள்ளதைச் சுட்ட வேண்டும்; இட, கால முறையில் (spatial and temporal order) பொருத்தப்படவேண்டும். மனித உள்ளம் இவ்வழிகளில் காண்பதாக இருப்பதனாலேயே, நாம் அறிகின்ற வகையில் புறவுலகம் இருக்க முடிகின்றது.

நம்முடைய நுகர்ச்சியை இட, கால அமைப்புக்கு உட்படுத்துவது மட்டும் போதாது. உறவுபடுத்தப்படாத, தொடர்பற்ற காட்சிப் பொருள்கள் (percepts) மட்டிலும் அறிவாகா. பொருள்கள் இடத்திலும் காலத்திலும் இருப்பதைப்பற்றிய புலக்காட்சி மட்டும் அறிவை அளிக்க முடியாது. சூரியனைப் பற்றிய புலக்காட்சி

யைத் தொடர்ந்து, ஒரு வெப்பமான கல்லைப் பற்றிய புலக்காட்சி பெறுவது மட்டும் சூரியன் அக்கல்லை வெப்பமுடையதாகச் செய்கின்றது என்னும் காரண-காரிய அறிவைப் பெறுவதாகாது. இவ்விரு நுகர்ச்சிகளையும் சிந்தனையில் ஒருவாறு உறவுபடுத்துவதனாலேயே 'அக்கல்லிலுள்ள வெப்பத்திற்குச் சூரியனே காரணம்.' என்னும் தீர்ப்பை அமைக்க முடியும். எனவே, பொருள்களை இணைத்துப் பார்க்க வேண்டும்; தொடர்புபடுத்த வேண்டும்; நன்றாகக் கருதிப்பார்க்க வேண்டும்.

தொகுப்பியல்புள்ள, சிந்திக்கின்ற உள்ளம், அதாவது புரிந்து கொள்ளல் அல்லது நுண்ணறிவு (intelligence) இல்லையேல், நாம் எதையும் அறிய முடியாது; எதைப்பற்றியும் தீர்ப்புப்பெற முடியாது. அறிவு (reason) பொருள்களை ஏற்கின்ற முறையில் செயற்பாட்டு நிலையிலுளதென்பதுடன் அதுவே தன் இயல்பில் செயற்படுத்துவதாகவும் உளது (Reason is not only receptive, but active, spontaneous). உடனடி நுகர்ச்சி (intuition) புலக்காட்சியின் இயல்பையும் புரிந்துகொள்ளல் கருத்துப்பொருளின் இயல்பையும் பெற்றுள்ளன (Intuition is perceptual, understanding conceptual). அது கருத்துப் பொருள் வழியாகவே சிந்திக்கின்றது. நம்முடைய புலக்காட்சிகளைப் புரியும்படியாகச் செய்யவேண்டும்; அல்லது அவற்றைக் கருத்துப் பொருள்களுடன் தொடர்புபடுத்த வேண்டும். இவ்வாறே கருத்துப் பொருள்களைப் புலனுணர்ச்சியின் இயல்பாக்க வேண்டும்; அல்லது அவற்றிற்குப் புலக்காட்சிப் பொருளை யாதாயினும் அளிக்க வேண்டும்.* புரிந்துகொள்ளல், தானாகவே எதைப்பற்றியும் புலக்காட்சியோ அல்லது உடனடி நுகர்ச்சியோ பெறமுடியாது; புலன்களும் தாமே எதைப்பற்றியும் சிந்திக்கமுடியாது. இவ்விரண்டும் சேர்வதனாலேயே அறிவு (knowledge) பெற முடிகின்றது. புலனுணர்ச்சியைப்(sensibility)பற்றிய விஞ்ஞானம், கடந்தநிலைப் புலன் (Transcendental Aesthetic) என்றும் புரிந்துகொள்ளலைப்பற்றிய

* "We must make our percepts intelligible, or bring them under concepts, as well as make our concepts sensible or give them an object in perception."

விஞ்ஞானம் 'கடந்த நிலைப் பகுப்பியல்' (Transcendental Analytic) என்றும் வழங்கப்படுகின்றன.

கடந்த நிலைப்பகுப்பியல் இரண்டு பெரும்பகுதிகள் கொண்டதாகும். அவையாவன, (1) கருத்துப் பொருள்களைப் பற்றிய பகுப்பியல் (Analytic of concepts), (2) அடிப்படைகளைப் பற்றிய பகுப்பியல் (Analytic of principles) என்பன.

கருத்துப் பொருள்களைப்பற்றிய பகுப்பியல்
(THE ANALYTIC OF CONCEPTS)

இடமும் காலமும் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அமைப்புகள் என்பதை முன்னர் (கடந்த நிலைப்புலனில்) பார்த்தோம். அதுபோலவே, புரிந்துகொள்ளலுக்கும், புலக்காட்சிகளைக் கருதிப் பார்க்கவும் உறவுபடுத்தவும் அல்லது தொடர்பு செய்யவும் பல்வேறு அமைப்புகள் உள்ளன. அவை தனிநிலைக் கருத்துப் பொருள்கள் அல்லது சொற்பொருள் வகைகள் (pure concepts or categories) என வழங்கப்படுகின்றன. ஏனெனில், அவை நுகர்ச்சியினின்றும் பெறப்படாமல், நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழுபவைகளாகவே உள்ளன. மேலும், அவை தனி நிலையாக, நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழுபவையாக (pure, apriori) இருக்க வேண்டுமேயன்றி, புலச்சார்புள்ளவைகளாய் இருத்தலாகாது. அவை அடிப்படையானவைகளாய் இருப்பதுடன் புரிந்துகொள்ளல் முழுவதற்கும் பொருந்துவனவாயும் உள்ளன.

கருத்துப் பொருள்களைப்பற்றிய பகுப்பியல் என்னும் பகுதியில், காண்ட், புரிந்துகொள்ளலின் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு கருத்துப் பொருள்கள் அல்லது சொற்பொருள் வகைகளைக் (apriori concepts or categories) கண்டுபிடிப்பதில் ஈடுபட்டுள்ளார். ஏனெனில், அவைகளே நுகர்ச்சி நிகழும்படி செய்கின்றன. அவற்றைக் கண்டு பிடிக்க அவர் இரு வகைகளில் முயல்கின்றார். அவை, (1) அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பாக வருவித்தல் (Metaphysical de-

duction of categories), (2) கடந்த நிலை இயல்பாக வருவித்தல் Transcendental deduction of categories) என்பனவாம்.

கடந்த நிலைப் பகுப்பியல்
(Transcendental Analytic)

- கருத்துப் பொருள்களைப் பற்றிய பகுப்பியல் (Analytic of Concepts)
  - அடிப்படைத்தத்துவ இயல்பாக வருவித்தல் (Metaphysical deduction)
  - கடந்த நிலை இயல்பாக வருவித்தல் (Transcendental deduction)
- அடிப்படைகளைப் பற்றிய பகுப்பியல் (Analytic of Principles)

சொற்பொருள் வகைகளை அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பாக வருவித்தல்
(METAPHYSICAL DEDUCTION OF CATEGORIES)

இப்பகுதியில், காண்ட், சொற்பொருள் வகைகள் எவ்வாறு பெறப்படுகின்றன என்பதை விளக்குகின்றார். புரிந்துகொள்ளல், தீர்ப்பாக (judgment) வெளிப்படுகின்றது; உண்மையில் புரிந்துகொள்ளலைத் தீர்ப்பின் திறன் என்று கூறலாம் (Understanding is a faculty of judgment). எனவே, புரிந்துகொள்ளலின் வழிகளே தீர்ப்பின் வழிகள் ஆகும். ஆகவே, தீர்ப்பின் வழிகளைக் கண்டு பிடிக்க நம்முடைய தீர்ப்புகளையே பகுப்பிற்குட்படுத்தி, அவை தோன்றுகின்ற அமைப்புகளை (forms) ஆராயவேண்டும். மரபின் வழி வந்த அளவை இயல் இப்பணியை முன்னமே செய்திருப்பதனால் அதன் உதவியை நாடலாம். அளவை இயலில் காணப்படுகின்ற பல்வேறு தீர்ப்புகளின் அட்டவணை சொற்பொருள் வகைகளைக் கண்டுபிடிக்க உதவுகின்றது. எத்தனை வகையான

தீர்ப்புகள் உள்ளனவோ அத்தனை வகையான தனிநிலை, கருத்துப் பொருள்கள் அல்லது சொற்பொருள் வகைகள் உள்ளன.

	தீர்ப்புகள் (Judgments)	சொற்பொருள் வகைகள் (Categories)
I.	அளவு பற்றியவை (of Quantity)	
(1)	பொதுமை (Universal)	ஒருமைப்பாடு (Unity)
(2)	தனியன் (Particular)	பன்மை (Plurality)
(3)	சிறப்பு (Singuar)	முழுமை (Totality)
II.	பண்பு பற்றியவை (of Quality)	
(4)	உடன்பாடு (Affirmative)	உள்பொருள் (Reality)
(5)	எதிர்மறை (Negative)	இன்மை (Negation)
(6)	வரம்பற்ற (Infinite)	வரையறை (Limitation)
III.	உறவு பற்றியவை (of Relation)	
(7)	சார்பற்ற (Categorical)	பொருளும் பண்பும் (Substance and Accident) (Inherence and subsistence)
(8)	சார்புற்ற (Hypothetical)	காரணமும் காரியமும் (Cause and effect) (Causality and Dependence)
(9)	உறழ்வு (Disjunctive)	செயல்நிலை செயப்பாட்டு நிலை ஆகியவற்றின் சார்பு உறவு (Reciprocity between Active and Passive community)

IV. **தீர்ப்புப் பற்றியவை**
(of Modality)

(10)	ஐய உரை (Problematic)	இயலுதல் இயலாமை (Possibility and Impossibility)
(11)	சாற்றுரை (Assertoric)	இருத்தலும் இன்மையும் (Existence and Non-existence)
(12)	அறுதி உரை (Apodictic)	கட்டாயத் தன்மையும் மாறுந்தன்மையும் (Necessity and contingency)

நான்கு தலைப்புகளின்கீழ் விளக்கப்பட்ட சொற்பொருள் வகைகளை இரண்டு தொகுப்புகளாகவும் கொள்ளலாம். கணித இயல்பான சொற்பொருள் வகைகள் (Mathematical categories) அதாவது அளவு, பண்புபற்றியவை உடனடி நுகர்ச்சியால் அறியப் படுபவைகளைப் பற்றியன்வாகும் (objects of intuition). இயக்க இயல்பான (dynamical categories) அதாவது உறவுமுறைத் தீர்ப்பு வகை எவையெனில் பொருள்களுக்கிடையே உள்ள உறவு அல்லது பொருள்களுக்கும் புரிந்துகொள்ளலுக்குமிடையே உள்ள உறவு பற்றியனவாகும். முதல் வகையைச் சேர்ந்தவை பிணைகளைப் (correlates) பெற்றிருக்கவில்லை. ஆனால், இரண்டாவது வகையைச் சேர்ந்தவை பிணைகளைப் பெற்றுள்ளன. காரணகாரியம் என்பது போன்ற இணைக்கருத்துகளைப் பிணைகளெனலாம்.

சொற்பொருள் வகைகளைக் கடந்த நிலை இயல்பாக வருவித்தல்
(TRANSCENDENTAL DEDUCTION OF CATEGORIES)

இப்பகுதியில் காண்ட் சொற்பொருள் வகைகளிலும் அவை வழியாகவும் ஏற்புடைமையுள்ள அறிவு (valid knowledge) பெற முடியும் என்று விளக்குகின்ருர். எந்த அளவுக்குப் பெற முடியும்

என்பது அடுத்த சிக்கலாகும். அதன்பொருட்டு அவர் சொற்பொருள் வகைகளின் கடந்தநிலை இயல்பான வருவித்தலை (Transcendental deduction of categories) இரு பிரிவுகளாகப் பிரிக்கின்றார். அவையாவன, (1) அகநிலையாக வருவித்தல் (subjective deduction) (2) புறநிலையாக வருவித்தல் (objective deduction) என்பன.

கடந்த நிலை இயல்பாக வருவித்தல்
(Transcendental deduction)

அகநிலையாக வருவித்தல் (Subjective deduction)	புறநிலையாக வருவித்தல் (Objective deduction)

காண்ட், அகநிலை வருவித்தலில் (subjective deduction) அறிவு பெறத் தேவையான அகநிலை வரையறைகளை அதாவது அறிவு உண்டாகும் முறையை (generative process) த் தீர்மானிக்க முற்படுகின்றார். எனவே, அது உளவியல் பாங்காக (psychological) உளது. புறநிலைப் பகுப்பில் (objective deduction) உளவியல் முறைகளைப் பற்றி அவர் ஆராயவில்லை; ஆனால், புறநிலை ஏற்புடைமையைப் (objective validity) பற்றி விளக்குகின்றார். எனவே, அது அளவை இயல் பாங்காக (logical) அல்லது அறிவளவை இயல் பாங்காக (epistemological) உளது.

கடந்த நிலை இயல்பான வருவித்தலின் (Transcendental deduction) இரண்டு அடிப்படைக் கருத்துகள் பின் வருபவை :

முதலாவது, கால நுகர்ச்சியைப்பற்றிய ஐயுற முடியாத உறுதியாகும். நாம் எதைப்பற்றி ஐயங்கொண்ட போதிலும் நம்முடைய நனவுநிலையில் 'மாறுதல்' (change) அல்லது காலத்தில் தொடர்ந்து நிகழ்தல் (succession in time) உண்டு என்னும் உண்மையை ஐயுற முடியாது. நம்முடைய உள்ள நிலைகளில் மாறுதல் நிகழ்கின்றதைக் காண்கின்றோம் என்று ஹ்யூமும் நம்பினர். காலம் அல்லது மாறுதலைப்பற்றிய நுகர்ச்சி ஐயுற முடியாதது. சொற்பொருள் வகைகள் இன்றிக்காலம் அல்லது மாறுதலைப்பற்றிய நுகர்ச்சியைப் பெற முடியாது. எனவே, கால நுகர்ச்சி காண்ட்டினுடைய விளக்கத்தில் அடிப்படையானதாகின்றது.

இரண்டாவது, 'புலனுணர்ச்சி உறவுமுறையற்றது' (Sensation is unrelational) என்பதாகும். இம்முடிபை அவர் காட்சியில் புறப் பொருள்கள் பிரதிசெய்யப்படுகின்றன (representationism) என்னும் கொள்கையினின்றும் பெற்றுர். ஒவ்வொரு புலனுணர்ச்சியும் (sensum) தனிப்பட்ட புறக்காரணத்திஞல் தனிப்பட்ட புலன் வாயிலாகவே பெறப்படுகின்றது. எனவே, அவற்றிற்கிடையே உள்ளுறவு (inter connection) இருப்பதாக நாம் முற்கோளாகக் கருதுவது தொகுமுறை அமைப்புகளை (forms of synthesis) உள்ளத்தின் இயல்பாக அவற்றின்மேல் ஏற்றுவதனலேயே ஆகும். ஏனெனில், இத்தகைய உள்ளுறவு அமைப்புகளின்றி நாம் நனவு நிலையில் காண்கின்ற உறவு முறையைக் கொண்டுள்ள உலகம் இருக்க முடியாது. எனவே, காண்ட் இந்த அமைப்புகள் கட்டாயமானவை (necessary) என்றும் ஏற்புடைமையுள்ளவை (valid) என்றும் கூறுகிருர்.

அகநிலையாக வருவித்தல்
(SUBJECTIVE DEDUCTION)

காலம் அல்லது மாறுதல் உண்டு என்பது ஐயுற முடியாதது என்று விளக்கிய பின்னர், காண்ட் காலத்தைப் பற்றிய உணர்வில் அடங்கியுள்ள அகநிலைச் செயல் முறைகளை வருவிக்க முற்பட்டார்.

கால உணர்வு உண்டாவதற்கு மிகவும் தேவையானவற்றுள் சில தொகுப்பியல்பான முறைகள் அடங்கியுள்ளன. அவை தொடர்பின்றி எழுகின்ற புலனுணர்ச்சிகளைச் சேர்த்து உறவுபடுத்துகின்றன. அவையாவன:

காட்சியில் பற்றப்படுவனவற்றின் தொகுப்பும் (The synthesis of apprehension in perception), கால நுகர்ச்சியில் தனித்தனியாக நிகழ்கின்ற தனிமங்களும் எவ்வாருே ஒன்ருகப் பற்றப்பெறுகின்றன—இணைக்கப்படுகின்றன.

கற்பனையில் மீண்டும் தோற்றுவிக்கப்பட்டவற்றின் தொகுப்பு (The synthesis of Reproduction in Imagination) புலன்களில் முன்

தோன்றிய தனிமங்கள் மங்கி மறைய, அவை எவ்வாறே நம்முடைய உள்ளத்தில் படிமங்களாக மீண்டும் தோன்றுகின்றன.

கருத்தில் பார்த்தறிந்தவற்றின் தொகுப்பு (The synthesis o Recognition in Conception) இவ்வாறு பார்த்தறிகின்றவை முன் மங்கி மறைந்த தனிமங்களினின்றும் மீண்டும் தோன்றுவன என்றும், அவை ஒரு கட்டாய முறையில் ஒன்றினை ஒன்று அடுத்து வருகின்றன என்றும் பார்த்தறிதல் ஆகும்.

எடுத்துக்காட்டாக, 'ஏ' (A) என்னும் இடத்திலிருந்து 'பீ' (B) என்னும் இடத்திற்குச் செல்லும் ஒரு பில்லியர்டு பந்தைக் (brilliard ball) காண்பதற்கு அப்பந்து 'ஏ'யிலிருந்து 'பி'க்குச்செல்லும் போது வழியில் அது தாண்டிச் செல்லும் பல்வேறு இடைநிலைகளையும் நம்முடைய உள்ளம் ஒன்று சேர்க்க வேண்டும் (Synthesis of Apprehension). அப்பந்து அவ்வாறு 'ஏ'யிலிருந்து 'பி'க்குச் செல்லுகின்றபோது உள்ள பல இடைநிலைகளையும் நம்முடைய உள்ளத்தில் மீண்டும் தோற்றுவிக்க வேண்டும் (Synthesis of Reproduction). ஆனல், அப்பந்து அவ்விடைநிலைகளில் தங்கிவிடுவதில்லை. அப்பந்தின் பழைய இடைநிலைகளை நாம் பார்த்தறிய வேண்டும் (recognise). அவை நம்முடைய நினைவு நிலையிலேயே (memory) உள்ளன. மேலும், அப்பந்தின் பல்வேறு தொடர்நிலைகள் ஒரு கட்டாய ஒழுங்கு முறைப்படி (necessary order) நிகழ்வதை உணரவேண்டும். அதாவது, அந்த ஒழுங்கு முறை, அப்பந்தின் இயக்கத்தை மாற்றமல் நம் விருப்பத்தின்படி மாற்றக் கூடியதன்று. அதற்கு மாருக, நாம் அப்பந்தின் பல இடைநிலைகளை நம் விருப்பப்படி மாற்றி அமைக்க முடியும் என்று சொல்லும்போது நாம் நம்முடைய கற்பனை நிகழ்ச்சியைப் பற்றியே எண்ணுகின்ரேம் என்பது புலப்படுகின்றது. இந்தக் கட்டாயத் தொகுப்பு (compulsory grouping) அல்லது ஒழுங்கமைப்பு (form of arrangement) புறநிலைக் காலத்தொடர்பை (objective time sequence) வெறுங்கற்பனையாலெழும் தொடர்பிலிருந்து imaginary one) வேறுபடுத்துகின்றது. ஆனல், புரிந்துகொள்ளலுக்குத் தவிர்க்க முடியாத தன்மையோ, அல்லது கட்டாயத் தன்மையோ புறத்திலிருந்து வருவதன்று. அது நம் உள்ளத்தினல் ஏற்படும் புலச்சார்பற்ற கருத்தியலான தொகுமுறையால் நிகழ்வ

தாகக் கொள்ள வேண்டும். அது பற்றியே காண்ட் அதற்குக் கருத்தில் பார்த்தறிந்தவற்றின் தொகுப்பு (Synthesis of recognition in conception) என்னும் பெயரை வழங்கியுள்ளார்.

மேற்கூறப்பட்ட மூவகையான தொகுமுறைகளின்றி மாறுதல் அல்லது புறநிலைக் கால முறை (objective time process) பற்றிய நுகர்ச்சி பெறமுடியாது என்றாலும், இவற்றிற்கும் மேலாக நான்காவது ஒன்றுளது. அது யாவற்றிற்கும் அடிப்படையானதும் இன்றியமையாததுமான ஒரு தொகுப்பு—அதாவது, தன்னுணர்வாகும் (Self-conciousness). அஃதின்றிக்கற்பனையில்மீண்டும்தோன்றுவதோ கருத்தில் பார்த்தறிதலோ இல்லை (no reproduction in imagination or recognition in conception). முன்னர்ப் பல நுகர்ச்சிகளைப் பெற்ற உள்ளமே இப்போதைய உள்ளம் என்னும் தன்னுணர்வு இல்லாதிருப்பின், அதாவது நுகர்ச்சிகளின் ஊடே தான்நிலைத்திருப்பதாக உள்ளம் தன்னையே அறியாதிருப்பின், மேற்கூறப்பட்டதொகுமுறை அமைப்புகள் செயலாற்ற முடியாது. ஏனெனில், முன்னம் நுகர்ச்சிகளைப் பெற்ற அதே உள்ளம் என்று தன்னையே உள்ளம் உணராவிடின் மீளத்தோன்றும்கற்பனையில் எதனையும் பார்த்தறிய முடியும் என்று கூற முடியாது. பார்த்தறிவதென்பது முன்னமே உள்ளத்தில் அறியப்பட்டதனை மீண்டும் அறிதல் என்று பொருள்படும். இப்போது அறிகின்ற உள்ளம் முன்னர் அறிந்த உள்ளத்துடன் ஒருமைப்பாடுடையதாக உணராவிடின், அது முன்னமே அறியப்பட்டது என்று எதனையும் சொல்ல முடியாது. நம்முடைய நுகர்ச்சியின் உள்ளீடுகளனைத்தும் ஒரே நுகர்ச்சி நிலை அகத்தைச் (one and the same empirical self) சார்ந்ததாகக் கருதப்படுகின்ற இந்தத் தொகு முறை அமைப்பின்றி உணர்வு (consciousness) நிகழ முடியாது. எனவே, நுகர்ச்சி நிலைத் தன்னுணர்வின்றி உணர்வும் இருக்க முடியாது (no consciousness then without empirical self cousciousness).

இதுவரை நம்முடைய நுகர்ச்சியினை வரையறுக்கும் அகநிலை முறைகளைப்பற்றி ஆராய்ந்தோம். நம்முடைய ஆராய்ச்சி உளவியல் பாங்காக இருந்ததுடன் நாம் விளக்கிய தொகுமுறை அமைப்புகள் கடந்த நிலை இயல்பாகவும் இருந்தன. ஏனெனில், அவைகளும்

சொற்பொருள் வகைகளைப் (categories) போலவே நுகர்ச்சி பெறுவதற்கு முற்றிலும் இன்றியமையாதவை ஆகும். எனினும், அவை சொற்பொருள் வகைகளிலிருந்தும் வேறுபட்டவை. அவை நுகர்ச்சியில் காணப்படவில்லை. அவற்றை நுகர்ச்சிக்குத் தேவையான முற்கோள்களாக நாம் கொள்கிறோம். இதற்கு மாறாகச் சொற்பொருள் வகைகள், துணியை உருவாக்கும் குறுக்கிழை நெடுக்கிழைகளைப் போல (warp and woof of experience) நுகர்ச்சிக்கு இன்றியமையாதனவாய் அமைந்துள்ளன. சொற்பொருள் வகைகள் நுகர்ச்சிக்கு இன்றியமையாதிருப்பதால், அவையின்றி நுகர்ச்சியும் ஒரு பொழுதும் இருக்க முடியாது.

இந்த உற்பத்தி முறைகள் (generative processes) சொற்பொருள் வகைகளிலிருந்து வேறுபடுவதால், இம்முறைகளும் இவற்றுடன் சொற்பொருள் வகைகளும் சேர்ந்தே எல்லா நுகர்ச்சிகளையும் நிகழச்செய்கின்றன. ஆனால், நாம் நுகர்ச்சியின் கடந்த நிலை வரையறைகளைக் கண்டுபிடித்த போதிலும், நம்முடைய ஆராய்ச்சியின் முதன்மையான நோக்கத்தை நிறைவேற்றவில்லை. அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பாக வருவித்தலில் (metaphysical deduction) நாம் வரிசைப்படுத்திக் கூறிய சொற்பொருள் வகைகள் எந்த அளவில் நுகர்ச்சியைப் பற்றிய ஏற்புடைமையுள்ளவை என்னும் அறிவளவை இயற்சிக்கலை இனி ஆராய்வோம். அதற்காக நாம் சொற்பொருள் வகைகளின் புறநிலை ஏற்புடைமையை விளக்க வேண்டும். இதனையே காண்ட் புறநிலையாக வருவித்தல் (objective deduction) என்பதில் மேற்கொண்டார்.

புறநிலையாக வருவித்தல்
(OBJECTIVE DEDUCTION)

இப்பகுதியில் காண்ட், சொற்பொருள் வகைகள் உள்ளத்திலிருந்தே எழுவதால் அவை நுகர்ச்சியைப் பெற ஏற்புடைமை உள்ளவை என்பதை விளக்குவதில் ஈடுபட்டுள்ளார். சொற்பொருள் வகைகள் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு கருத்துப் பொருள்கள்

என்னும் வகையில் உள்ளத்திலிருந்தே எழுகின்றன; எனவே, அவை அகச்சார்புடையவை.

காண்ட், தாம் அகநிலைப் பகுப்பில் நிலை நாட்டிய முடிவை, அதாவது நுகர்ச்சி நிலை தன்னுணர்வு(empirical self-consciousness) இன்றி உணர்வு (consciousness) பெற முடியாது என்பதைப் பயன் படுத்தி, பொருள்களைப் பற்றிய உணர்வு (consciousness of objects) அதாவது உள்ளம் அல்லாதவற்றைப் பற்றிய உணர்வோ அல்லது நுகர்ச்சிநிலை அகத்தைப் (empirical self) பற்றிய உணர்வோ, எது வானாலும், யாவற்றிற்கும் உயர்ந்ததான ஒரு தொகுமுறை அமைப்பு (a still higher form of synthesis) இன்றி நிகழமுடியாது என்று தெளி விக்கின்றார். அதனை அவர் கடந்தநிலை இயல்பான உட்புலனுணர்ச்சி யின் ஒருமைப்பாடு (Transcendental Unity of Apperception) என வழங்குகின்றார். நம்முடைய நுகர்ச்சியின் பல திறப்பட்ட உள் ளீடுகளும் நுகர்ச்சி நிலைக்கு மேற்பட்ட ஒருமையுணர்வினால் (super empirical unitary consciousness) பிரிக்க முடியாத வகையில் இணைக்கப் பெற்றுள்ளன.

நமது நுகர்ச்சி அல்லது காட்சியில் பலவாக வரும் பொருள்கள் தொகுப்பாகப் பற்றப்பெறுகின்றன. காட்சி கழிந்த பின்னும் அவை கற்பனையில் மீண்டும் தோற்றுவிக்கப்படுகின்றன. அவ்வாறு உள்ளத்தால் தோற்றுவிக்கப்பட்டதை நமது கருத்தில் நாம் முன் னர்க் கண்டவை என்று பார்த்து அறியப்பெறுகின்றன. இவ்வா றெல்லாம் நிகழ அடிப்படையாய் இருப்பது ஒருமைபடைத்த உள்ள மாகும். ஏனெனில், உள்ளம் இத்தகைய பல நிலைகளிலும் ஒன்றாக இராது மாறிக்கொண்டே இருப்பின், அல்லது பல உள்ளங்களாகி விட்டால், காட்சி அல்லது நுகர்ச்சியே பொருளற்றதாகிவிடும்.

எனவே, நாம் பொருள்கள் இருப்பதை உணர்வதற்கு இப் போதைய உள்ளமும் (present self) முன்னிருந்த உள்ளமும் (post self) ஒன்றேயென உணரவேண்டும். அதற்காக இப்போதைய உள்ளத்தை முன்னிருந்த உள்ளத்துடன் இணைக்க அல்லது உறவு படுத்த வேண்டும். ஆனல், இவ்வாறு செய்வதற்கு மாறுகின்ற நுகர்ச்சி நிலை அகங்களை (changing empirical selves) யெல்லாம் தன் ஒருமைபுடைய அறிபவனின் பகுதிகளாக இணைப்பதற்கு அவற்றின்

ஊடே நிலைத்து நிற்கும் தன்னொருமையுடைய அறிபவன் (self-identical unitary thinker) ஒருவன் வேண்டும். இதுவே யாவற்றிலும் இன்றியமையாததும் இறுதியானதுமான தொகுமுறை அமைப்பாகும். இஃதின்றிப் பொருள்களைப்பற்றிய உணர்வோ, அல்லது உள்ளத்தைப் பற்றிய தன்னுணர்வோ (consciousness of the self) பெறமுடியாது. எனவே, காண்ட், இதனைச் சில சமயங்களில் 'தொகுமுறை இயல்பான உட்புலனுணர்ச்சியின் மூல ஒருமைப்பாடு (original synthetic unity of apperception) அல்லது கடந்த நிலை உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு(Transcendental unity of apperception) எனக் கூறுகின்றார்.

இங்கு நாம் கவனிக்க வேண்டுவது யாதெனில், உள்ளம் நுகர்ச்சிக்கு மூலமாக் உளது என்று காண்ட் கூறுவது உண்மை இயல் பொருளில் (ontological sense) அன்று என்பதாகும். அதாவது, நுகர்ச்சிக்குமுன் உள்ளம் இருக்கின்றது என்று அவர் கூறவில்லை. தனிநிலைத் தன்னுணர்வு (pure self consciousness) அல்லது உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு (Unity of apperception), அல்லது கடந்தநிலை அகம் (Transcendental self) எனக் காண்ட் கூறுவது, எல்லா உணர்வுகளுக்கும் முற்கோளாகக் கருதப்படுகின்ற ஒரு வெற்று அமைப்பாகும் (a mere form). அதன் மூலமாகவே உள்ளத்தின் உள்ளீடுகள் (contents of the self) உள்ளத்தால் அறியப்படு படுகின்ற பொருள்கள் (objects of the self) என்று கருதப்படுகின்றன. இவ்வமைப்பு வெற்று முற்றொருமை (mere identity) ஆகும். தன்னைப்பற்றி அறிவதற்குத் தனக்கென அதற்கு உள்ளீடு இல்லை.

உள்ளத்தைப்பற்றிய அறிவு (knowledge) உள்ளமல்லாத (not-self) அதனுடைய உள்ளீடுகளின் உதவியால் (contents which are themselves not-self) பெறப்படுகின்றது. தனி நிலை உணர்வு (pure conciousness), அதாவது உள்ளம் தன்னையே அறிவது என்பது, அறவேமுடியாததாகும். எனவே, பொருள்களின் உணர்வின்றி (consciousness of objects) தன்னுணர்வு பெற முடியாது; அகநிலை வருவித்தலில் (objective deduction) விளக்கியபடி, தன்னுணர்வின்றிப் பொருள்களைப்பற்றிய உணர்வு பெற முடியாது. ஆகவே, இது வரை புறநிலை வருவித்தலில் (objective deduction) தன்னுணர்வு

பொருள் உணர்வு இவ்விரண்டுமே உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப் பாடின்றி (unity of apperception) பெற முடியாதவை; ஆனால், இவ் வொருமைப்பாட்டை நுகர்ச்சிக்கு முன்னதாகவே உண்மை இயல் பாக இருத்தலைப் (ontological exsitence) பெற்றதாகவும் அகநிலை நுகர்ச்சியை நிகழச் செய்வதாகவும் கருதலாகாது என்பது புறநிலை வருவித்தலில் முடிவு செய்யப்பட்டது.

அடிப்படைகளைப் பற்றிய பகுப்பியல்
(THE ANALYTIC OF PRINCIPLES)

'அடிப்படைகளின் பகுப்பு' என்ன என்பதை ஆராய்வதற்கு முன் புரிந்துகொள்ளலின் சொற்பொருள் வகைகளின் திட்ட அமைப்பு (schematism of the categories of understanding) என்று காண்ட் கூறுவதைப்பற்றித் தெரிந்துகொள்ள வேண்டும். 'அடிப் படைகளின் பகுப்பின்' தொடக்கத்திலேயே அவர் அதைப்பற்றி விளக்குகின்றார்.

கருத்துப் பொருள்களின் பகுப்பில் (Analytic of concepts) சொற்பொருள் வகைகள் நுகர்ச்சியில் எவ்வாறு ஏற்புடைமையுடன் செயற்படுகின்றன என்பதைக் காண்ட் விளக்கினர். பின்னர் அவர் இந்தச் சொற்பொருள்வகைகள் நுகர்ச்சியில் காணப்படும் பொருள் களுக்கு எவ்வாறு பொருந்துகின்றன என்பதை ஒரு சிக்கலாகக் கருதி, அதைத் தீர்க்க முற்படுகின்றார். சொற்பொருள் வகைகள் முற்றிலும் அறிவின் தன்மையானவை. புலனால் அறியப்படும் பொருள்கள் புலத்தன்மை வாய்ந்தவை. ஆயின், இவ்விரண்டும் அறிவில் (in knowledge) எவ்வாறு இணைந்துள்ளன? இதனை விளக்க, அவர், தனிநிலைக் கருத்துப்பொருள்களையும் புலனுணர்ச்சி யையும் இணைக்கக் கூடியதும், தனிநிலைக் கருத்தின் தன்மையையும் புலனுணர்ச்சித் தன்மையையும் பெற்றுள்ளதுமான ஒன்றைக் குறிப் பிடுகின்றார். காலம் (Time) மேற்கூறப்பட்ட இரு தன்மைகளையும் பெற்றிருப்பதனால், அதனை அவர் கடந்த நிலைத் திட்ட அமைப்பு (Transcendental scheme) எனத் தேர்ந்து எடுத்துள்ளார். காலம்

புலச்சார்பற்றுள்ளதால் (apriori), சொற்பொருள் வகைகள், புல னுணர்ச்சிகள் இவற்றின் தன்மை பெற்றுள்ளது. அதாவது, காலம் தனி நிலை உடையதும் (pure) புலச்சார்புடையதுமாக (sensuous) உளது. இத்தகைய அமைப்பைப் பயன்படுத்துவதைக் காண்ட் புரிந்துகொள்ளலின் தனிநிலைக் கருத்துப் பொருள்களின் திட்ட அமைப்பு என்று கூறுகிறார்.

நம்முடைய கருத்துகள் அனைத்தும் கால அமைப்புக்கு (time-form) உட்பட்டுள்ளன. அதாவது, நம்முடைய நுகர்ச்சிகள் அனைத்தையும் காலத்தால் ஒழுங்குபடுத்துகிறோம். எனவே, நம் முடைய அறிவாற்றல் புலனுணர்ச்சியை உறவுபடுத்த வேண்டு மானால் அது கால அமைப்பைக் கையாள வேண்டும். கருத்துப் பொருள்களையும் சொற்பொருள் வகைகளையும் கருதுவதற்கு அறி வாற்றல் தனி நிலைக் கால அமைப்பைக்கையாள்கிறது. எடுத்துக் காட்டாக, அது ஒன்றுடன் ஒன்றைத் தொடர்ந்து சேர்த்து அல்லது காலத்தை ஒரே தன்மையுள்ள பகுதிகளாக நொடிகளாகக் (moments) கருதுவதன் மூலம் எண்ணைப் (number) பெறுகின்றது.

அளவு, பண்பு, உறவு, தீர்ப்புப் பற்றிய சொற்பொருள் வகை கள் முறையே காலத்தொடர் (time-series), காலத்தின் உள்ளீடு (time-content), கால ஒழுங்கு (time-order), கால உணர்வு (time-comprehension) ஆகிய திட்ட அமைப்புகளில் பேசப்படுகின்றன.

இனி அடிப்படைகளின் பகுப்பைப்பற்றிப் (analytic of principles) பார்ப்போம். முதலில் காண்ட் கருத்துப்பொருள் வகை களின் பகுப்பு (Analytic of concepts), அடிப்படைகளின் பகுப்பு (Analytic of principles) ஆகியவற்றை வேறுபாடுடையனவாகக் கருதிய போதிலும், இவ்விரண்டிலும் அவர் மேற்கொண்டுள்ள பணி வெவ்வேறானவை அல்ல கருத்துப் பொருள்களின் பகுப்பு, நுகர்ச்சிகளுக்கெல்லாம் அடிப்படையாய் இருக்கின்ற நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு கருத்துப்பொருள்களைப்பற்றி விளக்குகின்றது. ஆனால், அடிப்படைகளின் பகுப்பு, கருத்துப் பொருள்களை அடிநிலையாகக் கொள்ளுகின்ற நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தீர்ப்புகள் அல்லது நியதி களைப் பற்றி விளக்குகின்றது. உண்மையில், கடந்தநிலைப் பகுப்பின் (Transcendental Analytic) இவ்விரு பெரும்பிரிவுகளும் ஒரே சிக்கலைப்

பற்றித்தான் பேசுகின்றன—அதாவது, நம்முடைய நுகர்ச்சிக்கும் புலச்சார்பற்றவற்றுக்கும் உள்ள நெருங்கிய தொடர்பைப் பற்றித் தான் பேசுகின்றன.

இவ்விரண்டிற்குமுள்ள வேறுபாடு யாதெனில், அடிப்படைகளின் பகுப்பு, சிந்தனையின் உண்மையான உழைப்பைப் பற்றியதாகும். இதன் மூலமாகவே காண்ட், குறிப்பிட்ட சொற்பொருள் வகைகளையும் (specific categories) அவற்றில் ஒவ்வொன்றினுடைய ஏற்புடைமை பற்றிய சான்றையும் பெறுகின்றார். ஆனால், கருத்துப் பொருள்களின் .பகுப்பு, சொற்பொருள் வகைகளை அமைப்பு நிலை அளவை இயலிலிருந்து (Formal logic) எளிதில் பெற்றார் என்பதையும், அவை அனைத்தும் ஏற்புடைமை பெற்றவை என்பதை மிகவும் பொதுவான முறையில் விளக்கிச் செல்கின்றார் என்பதையும் தெளிவாக்குகிறது. இதுவே இவ்விரு பகுப்புகளுக்குமுள்ள வேறுபாடாகும். எனவே, அடிப்படைகளின் பகுப்பு மற்றதைவிட மிகுந்த பயனுள்ளதாய் உளது.

கருத்துப்பொருள்களின் பகுப்பில், காண்ட் சொற்பொருள் வகைகளை அளவு பற்றியவை (Quantity), பண்பு பற்றியவை (Quality), உறவு பற்றியவை (Relation), தீர்ப்பு வகைகள் பற்றியவை (Modality) என்னும் நான்கு பிரிவுகளாக வகுத்தற்கேற்பத் தனிநிலையான புரிந்துகொள்ளலின் அடிப்படைகளைப் பின்வருமாறு அமைக்கின்றார். அவையாவன :

(1) உடனடி நுகர்ச்சி பற்றிய தற்புல உண்மைகள் (Axioms of intuition)

(2) புலக் காட்சியின் முன் அறிவுகள் (Analogies of perception)

(3) நுகர்ச்சி சார் உவமைகள் (Analogies of expereince)

(4) நுகர்ச்சிநிலை எண்ணங்களின் முற்கோள்கள் (Postulates of empirical thought)

முதலிரண்டு அடிப்படைகள் கணித இயல்பான அடிப்படைகள் (Mathematical principles) என வழங்கப்படுகின்றன. ஏனெனில், இடம், காலம் பற்றிய உடனடி நுகர்ச்சிகள் ஏற்பட அவை காரணமாய் உள்ளன. பின்னிரண்டு அடிப்படைகள் இயக்க இயல்பான அடிப்படைகள் (Dynamic principles) என வழங்கப் பெறுகின்றன.

எதனாலெனில், ஒரு பொருளைப் பிற பொருள்களோடு சேர்த்து நினைக்க வேண்டுமெனில் இவ்வடிப்படைகளுக்கு இயைந்ததாகவே நினைக்க வேண்டும்.

மேற்கூறப்பட்ட அடிப்படைகளுள் மூன்றாவது (நுகர்ச்சி சார் உவமை) முதன்மை வாய்ந்ததாகக் கருதப்படுகின்றது. இதில் பொருள் (substance), காரணம் (cause) இவற்றைப்பற்றி விளக்கப் பட்டுளது.

நுகர்ச்சி சார் உவமைகள்
(THE ANALOGIES OF EXPERIENCE)

முதல் உவமை
(FIRST ANALOGY)

1. பொருள்
(SUBSTANCE)

முதலாவது உவமை, பொருளைப் (substance) பற்றியதாகும். "புறநிலைத் தோற்றத்தில் நிகழும் எல்லா மாறுதல்களிலும் பொருள் நிலையாய் உளது. இயற்கையில் அதனுடைய அளவு (quantum) மிகுதியாவதோ குறைவதோ இல்லை."

தோற்றங்களில் நிகழும் எல்லா மாறுதல்களும் காலத்தில் நிகழ்வதுடன் அவற்றை நிலையான ஒரு பொருளுடன் உறவுகொண் டுள்ள வகையிலேதான் அறிய முடியும். காலத்தொடர்புள்ள அனைத் திற்கும் காலமே தாங்கியாயுளது (Time is the substrate of all temporal appearances). நம்மைப் பொறுத்த வரை தோற்றங்கள் எல்லாம் காலச்சார்புடையன. ஆனால், காலத்தின் உண்மை நிலையை நம்மால் ஒருபோதும் அறிய முடியவில்லை. எனவே, தோற்றங்களில் காலத்தைப் பிரதி செய்யக்கூடிய ஒன்றை, அதாவது, தான் நிலை யாக இருப்பதுடன் தோற்றங்களின் உடனிருத்தலையும் தொடர்ச்சி யையும் விளங்கச் செய்கின்றதைக் கண்டுபிடிக்க வேண்டும். அவற்றை விளங்கச் செய்வதாகவும் தான் மாறுதலுக்குட்படாமலு மிருக்கும் அந்த ஒன்றைப் பொருள் (substance) எனக் காண்ட்

வழங்குகிருர். அது மாறுதலுக்குட்படாமல் இருப்பதால் குறைவதோ மிகுவதோ இல்லை.

எனவே, பொருள் புலனல் அறியக்கூடியதும் நிலையானதுமாகும். அது, மாறுதல், நிகழ்ச்சிக் காலம் (duration) இவற்றின் நுகர்ச்சியைப் பெறுவதற்குத் தேவைப்படுகின்றது. மேலும், அது மாறுதலுக்குட்படாததென வரையறை செய்யப்பட்டிருப்பதால், அதனுடைய அளவும் மாறுதலுக்குட்படாது. ஆகவே, காலத்தில் நடைபெறும் மாறுதல் (change in time), நிகழ்ச்சிக் காலம் இவற்றின் நுகர்ச்சி இயல்பான அறிவு இன்றித் தன்னுணர்வின் ஒருமைப்பாட்டைப் பெற முடியாது. இந்நுகர்ச்சி இயல்பான அறிவு மாருததும் நிலையானதுமான ஒன்றின் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அறிவைச் சார்ந்துள்ளது என்பது தெளிவாகின்றது.

மாறுதல் நிகழ நிலையான ஒன்று தேவைப்படுகின்றது. ஆனல், இது முரண்பாடாகத் தோன்றுமெனினும் நிலையான ஒன்றுதான் மாறமுடியும் என்று சொல்ல வேண்டுவதாகின்றது. இதனல், மாறுதலே இல்லை என்று குறிப்பிடுவது நோக்கமன்று. உண்மையில், மாறுதல் இருக்கின்றது. ஆனல், அது ஒரு பொருளை (substance) அடிநிலையாகக் கொண்டுதான் நடைபெறுகின்றது.

காலமே மாறுவதில்லை; ஆனல், காலத்தில் மாறுதல் நிகழ்கின்றது (There is no change of time but there is change only in time).

இரண்டாவது உவமை
(SECOND ANALOGY)

2. காரணம்
(CAUSE)

இரண்டாவது நுகர்ச்சி சார் உவமை காரணம் பற்றியதாகும். "எல்லா மாறுதல்களும் காரணகாரிய உறவுபற்றிய நியதிக்கேற்ப நடைபெறுகின்றன." இது தனி நிலை அறிவாய்வு முழுவதிலுமே மிகவும் சிறந்ததாகவும் பயனுள்ளதாகவும் விளங்குகின்றது. மேலும் இது ஹ்யூம் காரணகாரிய நியதியின் ஏற்புடைமையை மறுத்த

தற்கு விடையாகவும் இருப்பதனல், தனிப்பட்ட முறையில் வரலாற்று இயல்பான முதன்மையும் பெற்றுளது. நாம் அறியக்கூடிய அனைத்தும் வெறுந்தொடர்ச்சியைப் (mere succession) பற்றி அன்றி வேறில்லை என்று ஹ்யூம் நம்பினர். ஆனல், தொடர்ச்சியான நிகழ்ச்சிகளின் ஒழுங்கை வரையறுக்கின்ற கட்டாயத் தன்மையின் உணர்வின் மூலமாகவே தொடர்ச்சிபற்றிய உணர்வைப் பெற முடியும் என்பதைக் காண்ட் மெய்ப்பிக்க விழைந்தார்.

ஹ்யூம், புலனுணர்ச்சிகளின் தொடர்ச்சியைத் தொடர்ச்சியானதென அறிவதையே தரப்பட்டதாக (datum) மேற்கொண்டார். அதாவது, புலனுணர்ச்சிகள் நாம் தேர்ந்தெடுக்காமலே, தொடர்ச்சியாக நிகழ்கின்றன; காரணகாரிய உறவு பற்றிய அடிப்படை புறவயமானது; தொடர்ச்சி பற்றிய நுகர்ச்சியுடன் உள்ளத்தால் சேர்க்கப்பட்டது. ஆனல், காண்ட் காரணகாரிய அடிப்படை, உள்ளத்தால் புலனுணர்ச்சிகளுக்கு ஏற்படுத்தப்படுவது என்றும், எனவே, புறவயமானதென்றும் ஏற்றுக்கொள்ளவில்லை. மாருக, அவர் ஹ்யூமே நுகர்ச்சியில் தரப்பட்டது என்று கருதுவதில், அதாவது நாம் தேர்ந்தெடுக்காமலே புலனுணர்ச்சிகளின் தொடர்ச்சி என அறியப்படுவதில், இது உள்ளார்ந்திருப்பதாக எண்ணினர். ஏனெனில், எந்தத் தொடர்ச்சியையும் நம்முடைய உள்ளத்தின் சார்பின்றி இருப்பதாக அல்லது புறவயமானதாக (objective), காரணகாரிய நியதியின் துணையின்றி நினைக்க முடியாது. நம்முடைய தேர்வுக்கு உட்படாமலிருப்பது அல்லது நாம் கட்டாயமாக ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டியிருப்பது என்று எதனையாவது கொண்டால், அது காரணகாரியத்தை முற்கோளாகக் கொள்வதாலேயாம்.

இந்த உவமையில் (காரணத்தில்) காண்ட் தம்முடைய பகுப்பை, காலத்தில் புறவயமான ஒழுங்கு முறை (objective order in time) உள்ளது என்னும் உண்மையுடன் தொடங்குகின்ருர். எடுத்துக்காட்டாக, ஒரு கப்பல் 'ஏ' (A) என்னுமிடத்திலிருந்து 'பி' (B)க்குச் செல்லும் போது நாம் புறநிலைத் தொடர்ச்சியைக் (objective succession) காண்கிருேம். அதாவது, நாம் அதில் ஒரு ஒழுங்கு முறையைக் (order) காண்கிருேம். அதனை நாம் மாற்ற முடியாது. அந்தக் கப்பல் X^1, X^2, X^3 போன்ற பல இடைநிலைகளை முறையாகக் கடந்து செல்

கின்றது. அந்தக் கப்பல் X^1 ஐக் கடக்காமல் X^2 க்கும் அல்லது X^1, X^2, இவற்றைக் கடக்காமல் X^3 க்கும் வர முடியாது. ஆனல், அகநிலைத் தொடர்ச்சி (subjective succession) தன்மையில் வேறு பட்டதாகும். நாம் ஒரு வீட்டைக் காணும்போது அடுத்தடுத்து அதன் பல பகுதிகளைக் காண்கிறோம். ஆனல், இவ்வாறு காண்பதில் நம்முடைய இயற்றி நிலையால் அதன் வரிசையை மாற்றமுடியும். நாம் அவ்வீட்டை வலமிருந்து இடமாக நோக்குங்கால், ஒரு தொடர்ச்சியையும், இடமிருந்து வலமாக நோக்குங்கால் முதல் கண்ட தொடர்ச்சிக்கு எதிரான தொடர்ச்சியையும் பெறுகின்றோம். அவ்வாறே அவ்வீட்டை மேலிருந்து கீழாகவும், அல்லது கீழிருந்து மேலாகவும், அல்லது ஒரு முறை பலகணியையும் மறுமுறை ஒருசுவரையும் நம் விருப்பப்படி பார்க்கலாம். ஒவ்வொரு முறையும் வெவ்வேறுன தொடர்ச்சியைக் காண்கிறோம். ஆனல், நாம் அவ்வீட்டைக் காண்கின்றபோது பெறுகின்ற தொடர்ச்சி புறநிலைத் தொடர்ச்சியைப் (objective succession) பிரதி செய்யவில்லை. இவ்வுவமையையே காண்ட் இரண்டாவது உவமையில் விளக்க முற்பட்டார். இதனை விளக்குவதனல், அவர், நாம் புறநிலைத் தொடர்ச்சியைப் பற்றிய முழுவிவரத்தையும் தெரிந்து கொள்ள முடியும் எனக் கருதினர். ஆனல், ஹ்யூம் இதை ஆராய்ச்சிக்குரிய செய்தியாகக் கருதாமல், ஏற்றுக்கொண்டார். ஆகையால், காண்ட் இவ்வாராய்ச்சியை மேற்கொள்ள வேண்டியதாயிற்று. புறநிலை மாறுதலைப் பற்றிய உணர்வு (consciousness of objective change) அகநிலை மாறுதலைப் பற்றிய உணர்விலிருந்து (conscious ness of subjective change) வேறுபட்ட வகையில் எவ்வாறு நிகழ்கின்றது என்னும் சிக்கலைப்பற்றிக் காண்ட் ஆராய முற்பட்டார். மேலும், இவ்விரு வகைகளிலும் தொடர்ச்சியாகக் காட்சிகள் பெறினும், ஒன்றைப் புறவயமானதென்றும், மற்றொன்றை அவ்வாறு கருதாமல் நம்மையே சார்ந்துள்ளதாகவும் ஏன் கருத வேண்டுவதாகிறது ?

காண்ட், இக்கேள்விக்குப் பின் வருமாறு விடையளிக்கின்ருர் : புறவயத் தொடர்ச்சியில் புலக்காட்சிகளின் வரிசை ஒரு நியதி அல்லது கட்டாய ஒழுங்கு முறைக்குட்பட்டு அமைந்துளது. அந்நியதி புலக்காட்சிகளைக் குறிப்பிட்ட ஒரு வகையில் இணைந்திருக்குமாறு

கட்டாயப்படுத்துகின்றது. ஆனால், அகவயத் தொடர்ச்சியில் அத்தகைய நியதி ஒன்றும் இல்லை. எடுத்துக்காட்டாக முன் கூறியது போல நாம் ஒரு வீட்டைக் காணும்போது நம் விருப்பத்திற்கேற்ற எந்த வரிசையிலும் பார்க்கத் தொடங்கலாம். அந்த வரிசை மாற்றத்திற்குட்பட்டிருப்பதால், வீட்டை இவ்வாறுதான் பார்க்க வேண்டும் என்று எந்த வரிசையையும் ஏற்றுக்கொள்ளும்படி நம் உள்ளம் கட்டாயத்திற்குட்படுத்துவதில்லை. ஆனால், காலத் தொடர்ச்சியில் நிகழ்ச்சிகளை முன் பின் என்று ஒரு கட்டாயத்திற்கேற்பத்தான் பார்க்க வேண்டியுளது. இத்தொடர்ச்சியை நம் விருப்பப்படி மாற்ற முடியாது. எனவே, தொடர்ச்சியின் ஒழுங்கு முறையை நம் உள்ளம் கட்டாயமானதாகவும் காரணகாரியச் சொற்பொருள் வகைக்கேற்ப நிகழ்வதாகவும் உணரும்படி வற்புறுத்தப்படுகின்றது; அதாவது, இத்தொடர்ச்சி நம்மைச் சார்ந்திராமல் வேறெதனையோ சார்ந்திருப்பதுடன் அதற்கேற்பக் கட்டாயத்துடன் நிகழ்கிறது. ஆகவே, காண்ட் (1) எந்தத் தொடர்ச்சியாவது புறவயமானது என்றால், அது நம்முடைய இயற்றிநிலையால் மாற்ற முடியாத தொடர்ச்சியாக, அதாவது ஒரு கட்டாயத் தொடர்ச்சியாக இருக்க வேண்டும் என்றும், (2) அதுகாரணகாரிய உறவே என்றும் முடிவு கட்டுகின்றார். எனவே, காரணகாரிய சொற்பொருள் வகையினாலன்றிப் புறவயத் தொடர்ச்சியை அறிய முடியாது.

காரணகாரிய அடிப்படை அடுத்தடுத்துள்ள புறவயத் தொடர்ச்சியின் நுகர்ச்சியிலிருந்து உள்ளத்தினால் பெறப்படுவது என்று ஹ்யூம் கூறுவதைக் காண்ட் ஏற்கவில்லை. ஏனெனில், காரணகாரிய அடிப்படையைக் கையாளாமல் ஒரு தொடர்ச்சி புறவயமானதென்று காணமுடியாது என்று காண்ட் கருதுகிறார். காரணகாரிய அடைப்படை புறவயத் தொடர்ச்சியின் நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறப்படுவது என்பதற்கு மாறாக, அவர் புறவயத் தொடர்ச்சியின் நுகர்ச்சியே காரணகாரிய அடிப்படையை முற்கோளாகக் கொள்வதால் ஏற்படுவதென்றும், அஃதின்றிப் புறவயத் தொடர்ச்சியின் நுகர்ச்சி இராது என்றும் கூறுகின்றார்.

ஹ்யூமினுடைய கொள்கையை ஆய்வதுடன் காண்ட்டின் ஆய்வு நிற்கவில்லை. நாம் காண்கின்ற தொடர்ச்சிகளை ஒப்பிட்டுப் பார்ப்ப

தால் காரணகாரிய உறவு பெறப்படுகின்றது என விளக்கும் நுகர்ச்சியியல்பான எல்லா முயற்சிகளையும் குறைபாடுடையன வாகவே காண்ட் கருதுகின்றார். அவ்வாறு தரப்பட்ட தொடர்ச்சிகளி லிருந்து காரண காரிய அடிப்படையைப் பெற முயல்வது வண்டியை முன்னே வைத்துக் குதிரையைப் பின்னே கட்டுவது போன்றதெனக் காண்ட் கருதியதாகக் கொள்ளலாம். ஏனெனில், காரணகாரிய அடிப்படையைக் கையாளாமல், தரப்பட்ட தொடர்ச்சியை அறிய முடியாது என்பதே அவருடைய கருத்து. காரணகாரிய அடிப் படை அத்தொடர்ச்சிகளிலிருந்து பின்னர்ப் பெறப்படும் விளைவாக இராமல், அத்தொடர்ச்சிகளே அதனை முற்கோளாக ஏற்கின்றன என்று அவர் விளக்குகின்றார்.

ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையினின்றும் ஹ்யூம் தம்மை விழிப்படையச் செய்தார் என்று காண்ட் கூறுகின்றார். காரண காரிய உறவைப்பற்றி ஹ்யூம் செய்த முடிவே அவரை மேலும் அதைப்பற்றிச் சிந்திக்கத் தூண்டியது.

அடிநிலை உண்மைப் பொருள் பற்றிய அறிவு
(KNOWLEDGE OF THINGS-IN-THEMSELVES)

நாம் நம்முடைய நுகர்ச்சியைக் கடந்து செல்லவோ, அல்லது அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களைப் பற்றிய நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அறிவைப் பெறவோ முடியாது. ஏனெனில், நம் உணர்வை அவை உருவாக்கும் வகையிலன்றி வேறு வகையிலுள்ளன. அறிவு (knowledge) உண்டென்றால், புலக்காட்சி உண்டென்பதும் பெறப்படும். அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களைப் புலன்களினால் காண முடியாது. இப்பொருள்கள் எவ்வாறு நம் உணர்வுக்குத் தோன்றுகின்றன என்பது புலக்காட்சியில் தெரிகிறது. அடிநிலை உண்மைப் பொருளை அறிவதற்குச் சொற்பொருள் வகைகளைப் பயன்படுத்தினால், அவற் றின் தேவையை நாம் தகுந்தபடி விளக்க முடியாது. எடுத்துக் காட்டாக, உள்பொருள்கள் எல்லாம் நாம் விளங்கிக்கொள்ளக் கூடிய வகையில் உலகில் உள்ளன என்பதை மெய்ப்பிக்க முடி

யாது. எனினும், அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களைப் பற்றிச் சிந்திக்க முடியும்; புலன்களால் அறியப்படுவது எதுவும் அதற்குப் பொருந்துவதன்று என்று அதைப்பற்றிப் பேசமுடியும்; அது காலத்திலோ அல்லது இடத்திலோ இருக்கவில்லை என்று சொல்லலாம். மாருத தன்மையுடையது என்பது போன்ற இன்ன பிற அதனைப் பற்றிக் கூறமுடியும். ஆனால், சொற்பொருள் வகைகளில் ஒன்றையும் அதற்குப் பயன்படுத்த முடியாது. ஏனெனில், அவற்றிற்குப் பொருத்தமாக ஏதாவது உள்ளதா என்பதைத் தெரிந்துகொள்ள வழியில்லை. அடிநிலை உண்மைப் பொர்ருளைப்பற்றி அறிவதற்குக் காட்சி ஒரு சிறிதும் உதவுவதில்லை.

அடிநிலை உண்மைப் பொருள் நாம் அறிந்துகொள்ளக் கூடியதன்று. ஆனால், அதனை ஒரு முரணான கருத்துப் பொருளாக்க் (contradictory concept) கொள்ள முடியாது. ஏனெனில், தோற்றநிலை வரிசை ஒன்றே காட்சியில் பெறக்கூடியது என்று கூற முடியாது. புலனால் அறியப்படும் பொருள்களைப் பற்றியே நாம் புலனுணர்ச்சி அறிவு பெற முடியும்; அடிநிலைப் பொருளைப்பற்றி அத்தகைய அறிவுபெற முடியாது. அறிவாற்றல் (intellect) சிந்திக்கின்ற அனைத்தையும் புலன்களால் அறிய முடியும் என்று கொள்ள முடியாது. அடிநிலை உண்மைப் பொருள் என்னும் கருத்துப் பொருள் புலன்களால் அறியமுடியாததாகையால், அது வரையறை செய்யும் கருத்துப் பொருளாக (limiting concept) உளது. புலன்களுக்கு அவற்றின் எல்லைகளைத் தெளிவுபடுத்துவதுடன் புலன்கள் புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்களையேயன்றி, அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களை அறிய முடியாதெனவும் அது அறிவிப்பதாய் இருக்கின்றது.

நாம் பொருள்களை அவற்றின் உண்மையான நிலையில் அறியவில்லை. ஆனால், அவை நமக்குத் தோற்றமளிக்கும் வகையிலேயே அறிகின்ருேம். அவ்வாறே உள்ளபடியே நம்மை நாம் அறிவதில்லை. நாம் தோன்றுகின்ற வகையிலேயே நம்மை அறிந்துகொள்ளுகிருேம். ஆனால், உள்ளத்தைப் பற்றிய உணர்வு உள்ளத்தைப்பற்றிய அறிவாகாது (consciousness of the self is not knowledge of the self). அறிவது என்பது காட்சிப் பொருள்களைப் பெறுவதாகும். நம்

முடைய உள்ளத்தைப் புலன்கள் வழியாக அறியவில்லை. அதைப் பற்றிய அறிவியலான உடனடி நுகர்ச்சி (intellectual intuition) பெற்றிருக்கவில்லை. நான் என் உள்ளத்தைக் கால அமைப்பு வழியாகப் (time form) பல நிலைகளின் தொடர்ச்சியாகக் காண்கின்றேன். ஆனால், நான் என்னுள்ளத்தைப் புலக்காட்சி வழியாக அறியாவிடினும் அதைப்பற்றிச் சிந்திக்க முடியும். உண்மையில் காண்ட்டினுடைய அறிவளவை இயல் அத்தகைய சிந்தனையையே அடிநிலையாகக் கொண்டுளது. தொகுமுறை இயல்பான உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு (Synthetic Unity of Apperception) என்பது தன்னுணர்வு பெற்றுள்ள உள்ளத்தையே குறிப்பிடுகின்றது. தன்னுணர்வு பெற்றதும் இணைக்கும் தன்மையுடையதுமான உள்ளம் இன்றி அறிவு (knowledge) நிகழ முடியாது.

எனவே, புலக்காட்சியில் அறியமுடியாத எதைப்பற்றியும் நாம் கட்டாயமானதும் பொதுமையானதுமான நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அறிவைப் பெற முடியாது. அதாவது, புறநிலைத் தோற்றமல்லாத உலகம் (non-phenomenal world), கட்டுப்பாடற்ற இயற்றிநிலை, அழியாமை, கடவுள்—இவற்றைப்பற்றி உண்மையான அடிப்படைத் தத்துவம் பெற முடியாது; ஆனால், புறநிலைத்தோற்ற ஒழுங்கு முறையைப் பற்றிய புலச்சார்பற்ற விஞ்ஞானத்தைப் பெற முடியும். இட, கால அமைப்புகளினால் கட்டாயத்தன்மை கணிதத்திற்கு ஏற்படுகின்றது. இயற்கை விஞ்ஞானத்திற்குச் சொற்பொருள் வகைகள் அடிப்படைகளாய் உள்ளன.

ஹ்யூமும் மற்றைய நுகர்ச்சிக் கொள்கையினரும் தவறான முடிவுக்கே வந்தனர். கணித இயலிலும் பௌதிகத்திலும் நாம் பொதுமையானதும் கட்டாயமானதுமான அறிவைப் பெற முடியும். ஆனால், அது புறநிலைத் தோற்றத்தைப் பற்றியதே; அதாவது, புறநிலைத்தோற்றத்தின் அமைப்பையும் ஒழுங்கு முறையையும் பற்றியதே ஆகும். அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களைப்பற்றி நம்மால் அறிய முடியாது. இக்கருத்தைப் பொறுத்த வரை ஹ்யூம் செய்த முடிவு சரியானதாகவே உளது. எனினும், அடிநிலை உண்மைப் பொருள்கள் உள்ளன; உண்மையில், அவை இருந்தே தீரவேண்டும். இல்லையேல், புலனுணர்ச்சியைப் பற்றி விளக்க முடியாமற்போகும்.

புறநிலைத்தோற்றத்திற்கேற்பத் தோன்றும் பொருளாகவும், உள்ளத்திற்கு வேருகவும் (extra mentum), நம்முடைய புலன்களைத் தாக்குவதாகவும், அறிவுக்குப்(knowledge)பொருளாகவும் ஏதாவது இருந்தே தீரவேண்டும்.

அடிநிலை உண்மைப் பொருளின் இருத்தலைப்பற்றிக் காண்ட் ஒரு சிறிதும் ஐயங்கொள்ளவில்லை. தமது 'தனிநிலை அறிவாய்வு' நூலின் இரண்டாவது பதிப்பில் அதனுடைய இருத்தலை மெய்ப்பிக்கவும் முற்பட்டார். கருத்துக் கொள்கையின் மறுப்பு (Refutation of Idealism) என்னும் பகுதியில் இதனைக் காணலாம். ஆனால், அதன் இருத்தலைப் பற்றியும் அது நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளுக்கு அடிநிலையாக உள்ளதென்பதையும் வற்புறுத்திய பின்னர், அவருடைய திட்டத்தின் இயல்பிற்கேற்ப அதனைப் பற்றி மிகுதியாகப் பேசாமல் விட்டுவிடுகிருர். எனவே, அது ஒரு வரையறை செய்யும் கருத்துப் பொருளாகவும் (limiting concept) புலனறிவு தன் எல்லையைக் கடந்து செல்லாதிருப்பதற்கு வேண்டிய தடையாகவும் விளங்குகின்றது. ஆகவே, புலனுக்கு மேற்பட்டவைகளைப் (super sensible) புலன் வழியாக அறிய முடியாது.*

கடந்த நிலை முரண் ஆய்வு
(THE TRANSCENDENTAL DIALECTIC)

கடந்தநிலைப் புலன் (Transcendental Aesthetic), புலனுணர்ச்சியைப்பற்றியும்; இடம் காலம் ஆகிய அதனுடைய இரண்டு தனிநிலை அமைப்புகளையும் (pure forms) விளக்குகின்றது; கடந்தநிலைப் பகுப்பியல் (Transcendental Analytic) புரிந்துகொள்ளலைப்பற்றியும் அதனுடைய தனிநிலை அமைப்புகளையும், அதாவது சொற்பொருள் வகைகளையும் விளக்குகின்றது. கடந்தநிலை முரண் ஆய்வு (Transcendental Dialectic), அறிவைப் (reason) பற்றியும் அதனுடைய தனி நிலை அமைப்புகளை அதாவது கருத்துகளைப் பற்றியும் ஆராய்கின்றது.

* F. Thilly: A *History of Philosophy*, *pp*. 407–9.

இடமும், காலமும், சொற்பொருள் வகைகளும் நுகர்ச்சிக்குக் கட்டாயமாக வேண்டுபவை. அவை நுகர்ச்சியிலிருந்து பெறப்படு பவை அல்ல. எனவே, அவை நுகர்ச்சியை உருவாக்கும் அடிப் படைகள் (constitutive principles) ஆகின்றன. முரண் ஆய்வில் தனிநிலை அமைப்புகள் (pure forms) என்னும் முறையில் கருத்து கள் அறிவுக்குத் தேவையானவைகள் அல்ல. ஆனால், அவை அறிவை (knowledge)முறைப்படுத்தியமைக்க இன்றியமையாதவை. எனவே அவை, நெறிப்படுத்தும் அடிப்படைகள் (regulative principles) என வழங்கப்படுகின்றன.

கடந்தநிலைப் புலனும் (Transcendental Aesthetic), கடந்த நிலைப் பகுப்பியலும் (Transcendental Analytic) அறிவு (knowiedge) எவ் வாறு கணிதத்திலும் பௌதிகத்திலும் பெறமுடிகின்றது என்பதை விளக்குகின்றன. கடந்த நிலை முரண் ஆய்வு (Transcendental Dialectic) புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்ட கடவுள், ஆன்மா போன்ற வற்றைக் கருதுகின்ற அடிப்படைத்தத்துவத்தைப் பற்றிச் சரியான அறிவைப் பெற முடியாது என்பதைத் தெளிவுபடுத்துகின்றது.

நுகர்ச்சிக்குப் பட்டவைகளையே புரிந்துகொள்ளலால் (understanding) அறிய முடியும். ஆனால், அறிவு (reason) சொற் பொருள் வகைகளைக் கடந்து செல்ல முயல்வதுடன் புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்டவைகளைக் கருதவும் முயல்கின்றது. புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்டவை என்பதால் புலக்காட்சியில் அவற்றைப்பற்றி அறியக்கூடிய பொருள் ஒன்றும் இல்லை. அவை சிந்தனையின்பாற் பட்டவையே. நம்முள் இயற்கையான ஒரு போக்கு உள்ளது. அதாவது, இப்போக்கு, புறநிலைத்தோற்ற உலகைப்பற்றிய சில அடிப்படைகளை நம்முடைய நுகர்ச்சிக்குப் புறம்பாக உள்ள கடந்த நிலைக்குப் பயன்படுத்த முயல்வதாகும். புறநிலைத்தோற்ற உல கிற்கு முழுவதும் பொருத்தமாயுள்ள சொற்பொருள் வகைகளை அடிநிலை உண்மை உலகிற்கு ஏற்றினால், அவை பொருளற்றுப் போகின்றன. அடிப்படைத்தத்துவம் இதனைப் பெரும்பாலும் மறந்து விடுவதுடன், புறவுலகம், அடிநிலை உலகம் இவற்றைப் பற்றிக் குழப்பமுறுகிறது. புலத்தொடர்பு கொண்ட உலகத்துக்கு ஏற் புடையனவாக உள்ள கருத்துப் பொருள்களை அப்பாலைக்குத்

(transcendent) தொடர்பு படுத்துகிறது. இக்குழப்பத்தால் அது பிழைகள், திரிபுக்காட்சிகள் இவற்றிற்குட்படுகின்றது. இவற்றைக் கடந்தநிலைத் திரிபுக்காட்சி (Transcendent illusion) என்று காண்ட் குறிப்பிடுகின்றார். நம்முடைய நுகர்ச்சியின் எல்லைக்குள் செயற் படுகின்ற அடிப்படைகளை உள்ளார்ந்த அடிப்படைகள் (immanent principles) என்றும், அதனைக் கடந்து செயலாற்றுபவைகளை அப் பாலை அடிப்படைகள் அல்லது அறிவின் கருத்துப்பொருள்கள் அல் லது கருத்துகள் (Transcendent principles or concepts of reason or ideas) என்றும் அவர் வழங்குகின்றார். புலனுணர்ச்சிகளுக்குப் பொருந்துவனவாக உள்ள அகவயமான அடிப்படைகளைப் புறவய மாகக் கொண்டு அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களுக்குப் பொருத்த முயல்வது அறிவின் தவிர்க்க முடியாத திரிபுக் காட்சியாகும். அத் தகைய திரிபுக்காட்சிகளால் ஏமாறுதிருக்க முரணாய்வு துணை செய் கின்றது. எனினும், அதனால் திரிபுக்காட்சியை அழிக்க முடியாது. ஏனெனில், திரிபுக்காட்சி இயற்கையானதும் தவிர்க்க முடியாதது மாகும். அதனை நாம் ஊடுருவிப் பார்க்கலாம். ஆனால், அகற்ற முடியாது.

திரிபுக்காட்சி புறநிலைத் தோற்றத்திலிருந்து (phenomena) வேறுபட்டதாகும். திரிபுக்காட்சி வெற்று அகநிலையானது; புற நிலைத்தோற்றம் ஓரளவு புறநிலை பெற்றது. திரிபுக் காட்சிகள் மூவகைப்படும். அவையாவன: (1) அளவை இயல் திரிபுக்காட்சி (Logical illusion). இது கவனக் குறைவு அல்லது அறியாமையால் எழுவதாகும். சுட்டிக்காட்டினால் அல்லது சரியான அறிவு பெறும் போது இது மறைந்துவிடுகிறது. (2) நுகர்ச்சி இயல்பான திரி புக்காட்சி (Empirical illusion). எடுத்துக்காட்டாக, சந்திரன் தோன் றும் பொழுது பருத்தும் பின்னர்ச் சிறுத்தும் காணப்படுதல், கரை யருகில் இருப்பதைவிடத் தொடுவானத்தில் கடல் மட்டம் உயர்ந்து காணப்படுதல், (3) கடந்த நிலைத் திரிபுக் காட்சி (Transcendental illusion). எடுத்துக்காட்டாக, ‘உலகம் ஒரு காலத்தில் தொடங்கியது, என்னும் உரையில் காணப்படுவது.

நுகர்ச்சி இயல்பான திரிபுக் காட்சிகள் செயல்வகையிலிருந்து எழுகின்றனவேயன்றி, அறிவு முறையிலிருந்து எழுவில்லை. அவை

தவிர்க்க முடியாதவை. கடந்த நிலைத் திரிபுக்காட்சிகளும் அவ்வாறே உள்ளன.

புரிந்துகொள்ளலின் விதிகள் அல்லது கருத்துப் பொருள்கள் தோற்றங்களுக்குப் (appearances) பொருந்துவதுடன் நுகர்ச்சிக்குத் தேவைப்படுகின்ற ஒருமைப்பாட்டையும் விளக்கின்றன. எனவே, அவை நுகர்ச்சி இயல்பான பயன் உள்ளவை. அறிவின் அடிப் படைகள் நுகர்ச்சிக்கும் அல்லது எந்தப் பொருளுக்கும் நேரிடை யாகப் பொருந்துவனவல்ல. அவை புரிந்துகொள்ளலின் விதி களுக்குப் பொருந்துவன. அவ்விதிகளுக்கு அவை ஒருமைப்பாடு தருகின்றன. அவ்வாறு ஏற்படும் ஒருமைப்பாடு வெறுங்கருத்திய லானதாக இருப்பதுடன் புரிந்துகொள்ளலிலுல் பல்வேறு நுகர்ச்சி களிலிருந்தும் பெறப்பட்ட ஒருமைப்பாட்டினின்று முற்றிலும் வேறு பட்டதுமாகும். இவ்வாறு புரிந்துகொள்ளல் அறிவுக்குப் பொருளாக (object of reason) உளது; புரிந்துகொள்ளலைப் பயன்படுத்துவதற் கான அடிப்படைகளை அமைப்பதே அறிவின் நோக்கம் (aim of reason) ஆகும்.

தனிநிலைப் புரிந்துகொள்ளலின் (pure understanding) கருத்துப் பொருள்கள் சொற்பொருள் வகைகள் என வழங்கப்படுகின்றன; தனிநிலை அறிவின் கருத்துப் பொருள்கள் கடந்தநிலைக் கருத்துகள் (Transcensdental ideas) என்று வழங்கப்படுகின்றன. தனி நிலைப் புரிந்துகொள்ளலின் சொற்பொருள் வகைகள் எவ்வாறு மரபு வழி வந்த அளவை இயல் தீர்ப்புகளின் அமைப்புகளிலிருந்து (forms of judgment) பெறப்பட்டனவோ, அவ்வாறே, தனி நிலை அறிவின் கடந்தநிலைக் கருத்துப் பொருள்களையும் முக்கூற்று முடிபு அமைப்பு களிலிருந்து (forms of syllogism)பெறுவதற்கான முயற்சி எழுந்தது.

முக்கூற்று முடிபு (1) சார்பற்றது (categorical), (2) சார்புற்றது (Hypothetical), (3) உறழ்வானது அல்லது விகற்பமானது (Distinctive) என மூவகைப்படும். வரையறையற்றதன் (unconditioned) மூன்று அமைப்புகளையும் இம்மூவகை முடிபுகளிலிருந்து பெறுவதாகக் காண்ட் கருதுகிறார். புரிந்துகொள்ளலை நெறிப் படுத்தவும் நிறைவு செய்யவும் அறிவு இவ்வமைப்புகளைத் தரு கின்றது.

தனிநிலை அறிவின் கடந்த நிலைக் கருத்துகள் பின் வருவன: (1) தன்னைப்பற்றிய அல்லது அறியும் உள்ளத்தைப்பற்றிய கருத்து-அறிவு சார் உளவியல் (The idea which deals with the subject or knowing self-Rational Psychology), (2) பொருள்களை அல்லது சடத்தைப்பற்றிய கருத்து—அறிவு சால் பிரபஞ்ச இயல் (The idea which deals with the objects or matter-Rational Cosmology), (3) மேற்கூறப்பட்டவற்றின் முடிவான இணைப்பைப்பற்றிய அல்லது கடவுளைப்பற்றிய எண்ணம்—அறிவுசார் இறை இயல் (The idea which deals with the ultimate synthesis of these or God-Rational theology).

காண்ட்டின் திட்டத்தில், தனிநிலை அறிவின் கடந்த நிலைக் கருத்துகள் மேற்கூறப்பட்டவாறு வகுக்கப்பட்டுள்ளன. அந்தக் கருத்துகளுக்கு எந்த அளவிற்கு ஏற்புடைமை இருப்பதாகக் கூறமுடியும்? அறிவு (reason) முடிவற்ற திகைப்புகளுக்கு உள்ளாகின்றது. அது அறிவுசார் உளவியலில் பல பொருட் போலிக்கு (paralogism) உள்ளாகின்றது. அறிவுசார் பிரபஞ்ச இயலில் முரண்பாடுகள் (antinomies) ஏற்படுகின்றன. அறிவு சார் இறை இயலில் உள்ளீடற்ற குறிக்கோள் (empty idea) பெறப்படுகின்றது.

தனி நிலை அறிவு பற்றிய பல பொருட்போலி
(THE PARALOGISM OF PURE REASON)

தனி நிலை அறிவு பற்றிய போலியைப் பல பொருட்போலி (paralogism) என்று கூறலாம். அறிவு சார் உளவியல் (Rational psychology) நுகர்ச்சியில் எழும் அனைத்தையும் விடுத்து, 'நான் சிந்திக்கின்றேன்,' என்னும் தீர்ப்பிலிருந்து அகம் பற்றிய தன்னுடைய கொள்கையை (doctrine of self) நிறுவ முயல்கிறது. அறிவு சார் உளவியல், நான், அல்லது உள்ளம், அல்லது அகம், அல்லது அறிவான் என ஒன்று இருந்தாலொழிய அறிவு ஏற்படாதென்று கருதுகிறது. நம்முடைய சிந்தனைகள் ஓர் உணர்வில் வந்து சேர்ந்தாலன்றி, அறிவு உண்டாகாது. ஒரு தீர்ப்பின் எழுவாயைப் பற்றிச்

சிந்திப்பதும் அதன் பயனிலையைப் பற்றிச் சிந்திப்பதும் ஒரே உள்ளமாக இருக்க வேண்டும். எடுத்துக்காட்டாகப் 'புல் பசுமையானது' என்னும் தீர்ப்பில் புல் என்னும் எழுவாயைக் கருதும் உள்ளமே பசுமை என்னும் பயனிலையையும் கருதினல்தான் தீர்ப்புப் பெறமுடியும்.

உள்ளம் அல்லது ஆன்மாவின் இயல்பைப் பற்றி விளக்கம் தருவதற்கு அறிவுசார் உளவியல் முற்படுகிறது. அதனுடைய மையக் கருத்து, தன்னுணர்வில் நம்முடைய சிந்திக்கின்ற உள்ளத்தைப் பற்றி நாம் அறிந்திருக்கிரும் என்பதாகும். மேலும், அது உள்ளம் (1) எழுவாயாகவே உளது; ஒரு பொழுதும் வேருென்றின் பயனிலை ஆவதில்லை (a subject and never a predicate of something); (2) தனிப்பொருளாயுள்ளது (simple substance); (3) காலத்தில் முற்ருருமையுடையது (identical in time); (4) தானே இருப்பது (self existent) என்பனவற்றை உளத்தைப் பற்றிய உண்மைகளாகத் தருகின்றது. தானே இருப்பது என்பது, பிறவற்றின் சார்பின்றி அவற்றினின்றும் முழுதும் வேறுபட்டுளது என்பதாகும். மேற்கூறப்பட்டவை உண்மையாயிருப்பின், அவை ஆன்மாவின் அழியா இயல்பை உய்த்துணர உதவுகின்றன. ஏனெனில், எந்தத் தனிப் பொருளும் அதன் வரையறைப்படி அழிக்க முடியாததாகும்.* அழிவு ஏற்படுவதாயின், இயற்கையை மீறிய நிகழ்ச்சியாலேதான் உண்டாகலாம்.

அறிகின்றதாயிருப்பதும், தனிப்பொருளாயிருப்பதும், முற்ருருமை கொண்டதும், எல்லா மாறுதல்களிலும் தான் மாருமல் இருப்பதும் ஆன்மப் பொருள்தான் என்று கருத நமக்கு எந்த உரிமையும் இல்லை என்று காண்ட் விளக்குகின்ருர். அத்தகைய பண்புகளை ஆன்மா பெற்றிருக்கின்றது என்று அறிவு சார் உளவியல் முடிவு செய்வதானல், அது அளவைக்கு ஒத்த முடிவாகாது. மேலும், அறிவு சார் உளவியல், உள்ளம் அல்லது தான் (அறிவான்), ஆன்மா (self or subject and soul) முதலிய சொற்களைப் பல பொருள்களில் கையாள்வதால் பல பொருட்போலிக்கு (paralogism) இடம் தரு

---

* A simple susbtance is, by definition, indestructible.

கிறது.* அறிகின்ற அகத்தை (ego as subject) அறியப்படும் அகத்துடன் (அறியப்படும் பொருளாக - ego as object) முற்றொருமை உடையதாகத் தவறுகக் கருதுவதனுலேதான் ஆன்மாவைப் பற்றி மேற்கூறப்பட்ட பண்புகளைக் கூற முடிகின்றது. 'நான் சிந்திக்கின்றேன்,' என்பதிலுள்ள 'நான்' ஒரு பொருள் அன்று. அது எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்குமுள்ள அளவை இயல் உறவையே வெளிப்படுத்துகின்றது ("The 'I' of the 'I think' is not an object. It merely expresses the logical relation of the subject to its predicate.")

'நான்' என்பதைப்பற்றி நாம் தெளிவாக ஒன்றும் அறிய முடியவில்லை. அறிவு சார் உளவியலின் எல்லாக் கோட்பாடுகளும் "அளவை இயல் உள்ளத்தை (logical self), அதாவது நினைக்கின்ற செயலை (act) அறியப்படும் உள்ளத்துடன் (I as object) அதாவது பொருளுடன் (thing) குழப்புவதனுல் பெறப்படுபவை ஆகின்றன. உள்ளம் நல்ல வரையறையுடைய பண்புகள் பலவற்றைப் பெற்றுள்ள ஒரு பொருள் என்று அறிவதற்கு நாம் முதலில் உள்ளத்தையே அறியவேண்டும். ஆனல், அவ்வாறு செய்யும்போது உள்ளம் அறியப்படும் ஒன்ருகிவிடுவதால் (known self), அது அறியும் தன்மையுள்ளதாக (knowing self) இருப்பதில்லை. ஆனல், அறியும் தன்மையுள்ள உள்ளத்தைப்பற்றியே நாம் மேலும் அறிவு பெற விரும்புகின்ருேம்.

எனவே, அடிநிலை உண்மையான உள்ளத்தைப்பற்றி ஏற்புடைய அறிவைப் பெற முடியவில்லை. கட்டற்ற இயற்றி நிலையைப் பற்றியும் (free will) ஆன்மாவின் அழியா நிலையைப்பற்றியும் (im-

* "The rational psychology of the Wolffian school is guilty of this error, and whatever of proof it advances for the substantiality, simplicity, and personality of the soul, and by way of deduction, for its immateriality and immortality as well as for its relative to the body, is based upon this substitution. This ambiguity of the middle term and therefore upon a quaternio terminorum—all its conclusions are fallacious."

—Falckenberg: *History of Modern Philosophy*, p. 374

mortality of the soul) கொள்கை என்னும் முறையில் ஒன்றையும் மெய்ப்பிக்க முடியாது. அறிவு சார் உளவியல் புதிதாக ஒன்றும் நமக்கு அறிவிக்கவில்லையெனினும், அது ஆன்மாவில் நம்பிக்கையற்ற சடக் கொள்கையையோ (soulless materialism), அல்லது தகுந்த அடிப்படையில்லா ஆன்மக் கொள்கையையோ (groundless spiritualism) தவிர்க்க உதவுகிறது.

தனி நிலை அறிவின் முரண்பாடுகள்
(THE ANTINOMIES OF PURE REASON)

புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்களுக்குப் புறநிலைத் தேவையாக உள்ள அனைத்தையும் (objective conditions) இறுதியானதும் யாவற்றிற்கும் முடிவானதுமான வரையறை அற்ற ஒன்றின் (unconditioned) நிலைக்குக் கொண்டுவர அறிவு (reason) முயல்கின்றது. இயற்கை அல்லது பிரபஞ்சத்தை நாம் ஒரு முழுமையாக (as a whole) எண்ணுகின்றோம். அதனையே புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்கள் அனைத்தும் சார்ந்துள்ள அடிப்படையாகக் கருதுகின்றோம்; அல்லது புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்களிலேயே வரையறை அற்றதைக் காண விழைகின்றோம். இவ்விரு வகைகளில் எதைப் பின்பற்றிய போதிலும், நாம் பிரபஞ்சத்தைப்பற்றிய கருத்துகளைப் பெறுகின்றோம். ஆனால், அவற்றில் முரண்பாடுகள் உள்ளன.

முரண்பாடு என்பது, கருத்து (thesis), முரண் கருத்து (antithesis) என இணையாக உள்ள இரு உரைகள் கொண்டதாகும். இவ்வுரைகளுள் ஒவ்வொன்றுக்கும் அமைப்பு ஏற்புடைமையுள்ள காரணங்கள் கூறமுடியும். எனினும், இவை தம்முள் பொருந்துவனவாயும் அதே சமயத்தில் நேர்மாறாயும் இருக்கின்றன.* எடுத்துக்

---

* By an antinomy Kant means a pair of propositions called the thesis and antithesis, each of which can be supported by a formally valid argument, but which are none the less consistent with and indeed diametrically opposed to one another.

T. D. Weldon: Introduction to Kant's *Critique of Pure Reason*, p. 117.

காட்டாகச் சடம் எல்லையற்ற பகுப்பிற்குட்பட்டது. (கருத்து) (Matter is infinitely divisible—thesis) X சடம் பகுக்க முடியாத அலகுகளால் ஆக்கப்பட்டது (முரண்கருத்து)—(matter is composed of units which are indivisible—antithesis). உறுதியானவை என முடிவு செய்யவோ, நுகர்ச்சியினுல் மறுக்கப்படவோ முடியாத முரண்பாடுகளே மயக்க உரைகள் (Sophistical propositions) எனப் படும். கருத்து (thesis) முரணின்றி இருப்பதுடன் அறிவையே அடிநிலையாகக் கொண்டுளது. ஆனல், முரண் கருத்து (antithesis) அதே அளவில் பொருத்தமானதும் கட்டாயமானதுமான அடிநிலைகளைத் துணை கொண்டுளது.

தத்துவ அறிஞர்கள் பிரபஞ்சத்தை முழுமையானதாக (univierse as a whole or unconditioned) விளக்க முயலும் போது நேர் மாருன முடிபுகள் ஏற்படுகின்றன. உண்மையில், பிரபஞ்சத்தை முழுமையாக நாம் ஒரு போதும் காண்பதில்லை. தத்துவ அறிஞர்கள் இத்துறையில் அறிவு பெற விழையும்போது, அதாவது பிரபஞ்சம் முழுமைக்கும் சில பண்புகளை ஏற்றிப் பேசும் போது அவர்கள் பல்வேறு முரண் கருத்துகள் அல்லது முரண்பாடுகளுக்கு உள்ளாகிருர்கள். அந்தக் கருத்துகளையும் முரண் கருத்துகளையும் மெய்யெனவோ அன்றெனவோ காட்ட முடியும்.

இந்த முரண்பாடுகளைக் காண்ட் பின் வருமாறு முறைப்படுத்திக் கூறுகின்ருர் :

(1) அளவு பற்றிய முரண்பாடு (antinomy of quantity) கருத்து: உலகம் ஒரு காலத்தில் தொடங்கியது; இடத்திலும் வரையறைக் குட்பட்டது (The world has beginning in time and is also limited as regards space). முரண் கருத்து : உலகம் ஒரு காலத்தில் தொடங்கியதன்று; இடத்தில் வரையறைக்குட்பட்டதன்று (The world has no beginning in time and no limit in space).

(2) பண்பு பற்றிய முரண்பாடு (Antinomy of quality)கருத்து : பொருள்கள் எல்லையற்ற பகுப்பிற்குட்பட்டவை (Bodies are infinitely divisible).

முரண் கருத்து : பொருள்கள் எல்லையற்ற பகுப்பிற்குட்படாதவை. அவை மேலும் பகுப்பிற்குட்படாத பகுதிகள் பெற்றவை

(Bodies are not infinitely divisible, that there are simple parts in them which cannot be further divided (atoms).

(3) உறவு பற்றிய முரண்பாடு (antinomy of relation) கருத்து: உலகில் கட்டற்ற நிலை உளது (There is freedom in the world). முரண் கருத்து: உலகில் ஒவ்வொன்றும் இயற்கையின் நிகழ்ச்சிகளுக்கேற்ப நடைபெறுகின்றது (Everything in the world takes place according to the laws of nature).

(4) தீர்ப்புவகைபற்றிய முரண்பாடு (Antinomy of Modality) கருத்து: முழுமையானதும் கட்டாயமானதுமான ஒன்று இவ்வுலகைச் சார்ந்துளது—அது இவ்வுலகின் பகுதியாகவோ அல்லது காரணமாகவோ உளது (That there exists an absolutely necessary being belonging to the world, either as part or as cause of it).

முரண் கருத்து: இவ்வுலகிலேயோ அல்லது இதற்குப் புறம்பாகவோ இதற்குக் காரணமாகவோ அத்தகைய ஒன்று இல்லை (There is no such Being, either within or without the world, as the cause of it).

(முதல் இரண்டுவகைகளைக் கணித இயல்பானவை (mathematical antinomies) என்றும், பின் இரண்டு வகைகளை இயக்க இயல்பானவை (Dynamical antinomies) என்றும் காண்ட் வழங்குகின்றார்.

மேற்கூறப்பட்டவற்றுள், கருத்துகள் (Theses) அறிவு முதற் கொள்கையின் பிரபஞ்ச இயல் கருத்துகளாகவும், நுகர்ச்சிக் கொள்கை அவற்றை எதிர்க்கும் முரண் கருத்துகளாகவும் (antitheses) உள்ளன என்று காண்ட் கருதினார். கருத்துப்பகுதியின் உண்மையே முரண் கருத்துப் பகுதியைவிட நடைமுறைக்கும் சிந்தனைக்கும் பயனளிப்பதாய் உள்ளது.

முரண்பாடுகள் ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையினருக்குத் (dogmatists) தீராத சிக்கலாய் இருந்தன; காண்ட்டினுடைய ஆய்வுத் தத்துவத்திற்கு அன்று.

காண்ட்டின் கொள்கையில் முரண்பாடுகளைப் பற்றிய விளக்கத்தில் சில சமயங்களில் ஐயக்கொள்கைப் போக்கும், சில சமயங்களில் கருத்துக் கொள்கைப் போக்கும் காணப்படுகின்றன. ஐயப் போக்கு ஓங்கி நிற்கும்போது காண்ட் பிரபஞ்ச இயல் கொள்கை

யின் கருத்துகள் உண்மையானவை அல்ல என்று வன்மையாகக் கண்டிக்கின்றார். ஏனெனில், கருத்துகளும் முரண் கருத்துகளும் நுகர்ச்சிக்கு ஒவ்வாதவை. எனவே, அவை நுகர்ச்சியினால் மறுக்கப்படும் போது அவ்விரண்டுமே ஏற்க முடியாதவையாகின்றன. காட்டாக, இவ்வுலகம் காலத்தில் தொடங்கவில்லை (முதல் முரண்பாடு) என்றும், அல்லது எல்லையற்ற பகுப்பிற்குட்பட்டது(இரண்டாவது முரண்பாடு) என்றும், அல்லது முதற்காரணம் பெற்றிருக்கவில்லை (மூன்றாவது நான்காவது முரண்பாடுகள்) என்றும் கூறுவது நுகர்ச்சியினால் அறிய முடியாதபடி மிகுதியாக உளது. அங்ஙனமிருக்க, இவ்வுலகு காலத்தில் தொடங்குகின்றது, தனிப்பகுதிகளால் ஆக்கப்பட்டது, முதற்காரணம் பெற்றுளது என்று கூறுவது நம்முடைய நுகர்ச்சிக்குக் குறைந்துளது. எனவே, கருத்து, முரண் கருத்து இவ்விரண்டுமே திரிபுக்காட்சியாகும்.

ஆனால், கருத்துக் கொள்கைப் போக்கு ஓங்கி நிற்கும் போது முரண்பாடுகள் அறிவு (reason), புரிந்துகொள்ளல் (understanding) இவ்விரண்டிற்குமுள்ள போராட்டத்தைத் தூண்டுகின்றன என்று காண்ட் விளக்குகின்றார். அந்தப் போராட்டம் புரிந்துகொள்ளலின் நிலையிலிருந்து காணும்போது அறிவின் கருத்துப் பொருள்கள் மிகப் பெரியனவாகத் தோன்றுவதனாலும், அறிவின் நிலையிலிருந்து நோக்குங்கால் புரிந்துகொள்ளலின் கருத்துப்பொருள்கள் மிகச் சிறியனவாகத் தோன்றுவதனாலும் எழுகின்றது என விளக்கப்படுகின்றது. எனவே, நாம் இந்த நோக்குடன் ஆராயும் போது அறிவின் கருத்துகளை (ideas of reason) உண்மையானவை அல்ல என்று ஒதுக்க முடியாது. மாறாக, புரிந்துகொள்ளலில் பெறப்படும் பொருள் உலகம் (object world) அல்லது வரையறுக்கப்பட்ட உலகம் தன் இயல்பிலேயே உண்மையானதன்று என்று கருதுவது தவறாகாது. அறிவின் கருத்துகளைப் புரிந்துகொள்வதற்கும் வரையறுக்கப்படாததைப் பற்றிப் பிரபஞ்ச இயல் கொள்கைக் கருத்து (the cosmological idea) புரிந்துகொள்ளலுக்கு நெறிப்படுத்தும் அடிப்படையாக (regulative principle) உள்ளது. அதாவது அது வரையறுக்கப்பட்டவைகளைப்பற்றிய அறிவுடன் (knowledge) நின்றுவிடாமல், வரையற்றதை அடையும் வரை: தன் பணியை

நிகழ்த்த வேண்டும். ஆனல், முழுமையாக வரையறுக்கப்படாதது நுகர்ச்சியினல் அறிய முடியாது. எனவே, வரையறுக்கப்படாததைப் பற்றிய கருத்து ஆக்க வழி அடிப்படை (constitutive principle) அன்று. எனினும், அத்தகைய அடிப்படையைத் தேடும்படி அறிவு (reason) புரிந்துகொள்ளலுக்கு வற்புறுத்திக் கூறுகிறது.

முரண்பாடுகளில் காணப்படுகின்ற முரண்களைப் புறநிலைத் தோற்றப்பொருள்களையும் அடிநிலை உண்மைப் பொருள்களையும் வேறுபடுத்திக் கூறும்போது நீக்க முடியும் என்று காண்ட் கூறினர். அதாவது, முதல் இரண்டு (கணித இயல்பான) முரண்பாடுகளைப் பொறுத்த வரை, கருத்து, முரண் கருத்து இவ்விரண்டையுமே மறுப்பதனல் முரண்களைத் தவிர்க்கலாம். பின்னிரண்டு (இயக்க இயல்பான) முரண்பாடுகளைப் பொறுத்த வரை, கருத்து, முரண் கருத்து இவ்விரண்டுமே உண்மையாக இருக்கலாம்—அதாவது, கருத்து அடிநிலைப்பொருளுலகிலும் (noumena) முரண் கருத்து தோற்றநிலைப் பொருளுலகிலும் உண்மையானவை என்று கூறுவதனல் முரண்களைத் தவிர்க்கலாம்.

கணித இயல்பான முரண்பாடுகள்
(MATHEMATICAL ANTINOMIES)

கணித இயல்பான முரண்களைப் பொறுத்த வரை, கருத்து, முரண் கருத்து இவ்விரண்டுமே தன்னியல்பாய் உள்ள, அடிநிலை உண்மையான உலகிற்கே பொருந்துவனவாய் உள்ளன. ஆனல், நாம் நுகர்ச்சியில் அறிகின்ற உலகம் ஒரு போதும் அடிநிலை உண்மைப் பொருளுலகமாக இல்லாததனல் நாம் கருத்தினையோ முரண் கருத்தினையோ ஒப்புக்கொள்ளத் தேவையில்லை. எதிர்மாருன பண்புகளை அடிநிலை உண்மைப் பொருள் உலகிற்கு ஏற்ற முடிகின்றது என்னும் உண்மையே, நாம் அறிகின்ற உலகம் அத்தகையதன்று என்பதைப் புலப்படுத்துகின்றது. எனவே, நாம் அறியும் உலகம் அடிநிலை உண்மைப் பொருள் உலகமாக இல்லாததனல், கணித இயல்பான முரண்பாடுகளின் கருத்து, முரண் கருத்து

இவை பொருந்தாதவையாகும். என். கே. ஸ்மித் (N. K. Smith), "நம்முடைய நுகர்ச்சி உலகம் எல்லையற்ற ஒரு முழுமையாகவோ, அல்லது எல்லையுற்ற முழுமையாகவோ இல்லாமல், நம்முடைய நுகர்ச்சியின் பிற்போக்கில் (empirical regress) அமைக்கப்பட்ட அளவிற்கே இருக்கின்றது,"* என்று கூறுகிறார்.

இயக்க இயல்பான முரண்பாடுகள்
(DYNAMICAL ANTINOMIES)

மேற்கூறப்பட்ட விளக்கத்தையே மூன்றாவது, நான்காவது முரண்பாடுகளைப் பற்றியும் அளிக்கலாம். ஆனால், காண்ட் கருத்துக் கொள்கையின் வளர்ச்சிக்கேற்ப ஐயப்பாட்டு முறையை (sceptical method) விடுத்து வேறு வகையான முறையைக் கையாண்டு, கருத்துகள், முரண் கருத்துகள் இவ்விரு வகையுமே ஏற்புடைமை பெற்றவை எனக் கூறுகின்றார். ஒருகால் அவர் கட்டற்ற இயற்றி நிலையின் (free will) ஏற்புடைமையைப் பற்றிச் சிறிதும் ஐயம் கொள்ளாததே அதற்குக் காரணமாய் இருக்கலாம்.† எனவே, அதன் ஏற்புடைமையை நிலைநாட்டக் காண்ட் கட்டற்ற நிலை அடிநிலை உண்மைப் பொருள் துறையில் (noumenal sphere) ஏற்புடையதென்றும் பொறி இயல்பான வரையறைகள் (mechanical determinations), தோற்றப் பொருள் துறையில் (phenomenal realm of objects) ஏற்புடைமை பெற்றவை என்றும் கூறுகின்றார். இவ்வாறே தோற்றப் பொருள் துறையில், தனிப்பட்ட பொருள்களோ (particular objects), பொருள்களின் முழுமையோ (totality of objects) கட்டாயமான இருத்தலையோ அல்லது தன்னியல்பாகப் பெறப்படுகின்ற கட்டாயத் தன்மையுள்ள இருத்தலையோ பெற்றிருக்கவில்லை என்பதை உண்மையென நான்காவது முரண்பாட்டில் முரண்கருத்துக் (anti thesis) காட்டுகிறது. ஆயினும், அது இவ்வாறு கூறுவது

* N. K. Smith: *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, p. 505

† இதைப்பற்றிக் காண்ட் 'செயல் நிலை அறிவாய்வில்' விளக்கியுள்ளார்.

புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்களின் முழுமை, புறநிலைத் தோற்றத்தைக் கடந்ததை அடிநிலையாகக் கொண்டுளது என்றும், வேறெதிலிருந்தும் பெறப்படாத கட்டாயத் தன்மையுள்ள இருத்தலைப் பெற்றுள்ளது என்றும் கூறக்கூடிய நிலையைத் தவிர்க்கவில்லை. இக்கருத்தைப் பொருள்களாலான திட்டம் (system of objects) தன்னுடைய நிறைவைப் பெறுகின்றது என்று மட்டும் கருதாமல், உண்மையில் இருக்கின்ற ஒரு தனியான பொருள் (actually existent individual being) என்று கொள்ளும்போது இதனைக் காண்ட், தனி நிலை அறிவின் குறிக்கோள் (ideal of pure reason) என வழங்குகின்றார். இது அடிநிலை உண்மைப் பொருள் உலகைச் சார்ந்ததைப் பற்றியதாய் இருப்பதால், முரண் கருத்து இதனை உடன்படவோ மறுக்கவோ முடியாதிருக்கிறது. சுருங்கக் கூறின், மனிதனுடைய நுகர்ச்சியில், அதாவது புறநிலைத் தோற்ற உலகில், அத்தகைய முழுமையானதும் கட்டாயமானதுமான ஒன்று காணப்படவில்லை. ஆனால், அத்தகைய ஒன்று அடிநிலை உண்மைப் பொருளுலகைப் பற்றியதாக உணர முடிகின்றது (இதனையே செயல் நிலை அறிவாய்வு அறவியல், அடிப்படையான முற்கோளாகக் கருதுகின்றது).

தனி நிலை அறிவின் குறிக்கோள்
(THE IDEAL OF PURE REASON)

மேற்குறிப்பிட்ட கட்டாயமான ஒன்றை உண்மையில் இருக்கின்ற ஒன்றாக அல்லது கடவுளாகக் கருதும்போது அது அறிவின் குறிக்கோளாகின்றது (ideal of reason). இந்த உயர்ந்த கருத்தின் (supreme idea) துணையினால் மற்றெல்லா நிகழ்ச்சிகளையும், அவை உளத்தன்மை பெற்றவையாயிருப்பினும், அல்லது பிரபஞ்ச இயல்பானவையாயிருப்பினும், அறிவு (reason) விளக்க முற்படுகின்றது. இக்கருத்தைத் தத்துவ அறிஞர் மூன்று வழிகளில் பெறுகின்றனர்; அதாவது, கடவுளின் இருத்தலை மெய்ப்பிக்க மூன்று காரணங்களை அளித்துள்ளனர். அவையாவன: (1) உண்மை இயல்பானது (ontological), (2) பிரபஞ்ச இயல்பானது (cosmological),

(3) பௌதிக-இறை இயல்பானது அல்லது நோக்க அமைப்பியல்பானது (physico-theological or teleological). இவை அனைத்தும் குறைபாடுடையவைகளாகவே காண்ட் கருதினர். இவ்வாறு அவர் மரபின் வழி வந்த இம்மூன்று காரணங்களைக் கருதும்போது அவருடைய ஐயப்போக்கு ஓங்கி இருக்கின்றது.

(1) உண்மை இயல் காரணம் (ontological proof):

இந்தக் காரணம் நுகர்ச்சியின் சார்பின்றியே கடவுளைப் பற்றிய கருத்தைப் பாகுபாடு செய்து கடவுளின் இருத்தலை மெய்ப்பிக்க முயல்கிறது. அதாவது, கடவுளைப் பற்றிய எண்ணத்திலிருந்து அவருடைய உண்மையாக இருத்தலை மெய்ப்பிக்கப் பார்க்கின்றது. ஆனல், காண்ட் அதனை ஏற்க மறுத்தார். ஏனெனில், இருத்தலை (existence) ஒரு கருத்துப் பொருளின் உள்ளீட்டைச் சார்ந்ததாக ஒரு போதும் கருத முடியாது. கடவுளைப் பற்றிய கருத்தில் அடங்கியிருப்பது அவருடைய இருத்தலைப்பற்றியகருத்தே (the idea of God) அன்றி, அவருடைய உண்மையான இருத்தல் (actual existence) அன்று. மேலும், இருத்தல் புலன்கள் வாயிலாகவே தீர்மானிக்கப் படுகின்றது. எனவே, உண்மை இயல் காரணம் கடவுள் முழு நிறைவானவர் என்னும் கருத்து (idea of perfection) அவருடைய இருத்தலைப் பற்றிய கருத்தே (idea of existence) அன்றி அவருடைய உண்மையான இருத்தலைப் (actual existence) பயவாது என்று முடிவு கட்டினர். காண்ட்டினுடைய இந்தக் குற்றச்சாட்டு உண்மை இயல் காரணத்தின் எல்லா வகைகளுக்கும் பொருந்துவதாய் உளது.

இவ்வாறு காண்ட் உண்மை இயல் காரணத்தில் குறை காண்பது, அவர் கடவுளை அறிவுக்கு அப்பாற்பட்டவராகக் குறிப்பிடுவதாகவும் தோன்றலாம். எனினும், இந்த முடிவை நாம் மிகைப்படுத்தலாகாது. சுருங்கக் கூறின், உலகிலுள்ள ஏதாவது ஒரு பொருளின் இருத்தலை மெய்ப்பிப்பதைப் போல அளவை நெறி வாயிலாகக் கடவுளின் இருத்தலை மெய்ப்பிக்க முடியாது என்பதேயாம். பொருள்களின் இருத்தலைப்போன்று கடவுளின் இருத்தலை நிறுவுவதற்குப் புலன் செய்திகளும் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அமைப்புகளும் தேவைப்படுகின்றன. ஆனல், கடவுளின் இருத்தலை மெய்ப்

பிக்க முடியாமலிருப்பது கடவுளின் உண்மையை மறுப்பதோ, உறுதிப்படுத்துவதோ, இவ்விரண்டையுமே விலக்குகின்றது என்பதே காண்ட்டின் ஆய்வினுல் பெறும் முடிபாகும். ஏனெனில், அவருடைய இருத்தலை ஏற்பதோ மறுப்பதோ, அறிவு பெறமுடியாத ஒரு துறையைச் சார்ந்ததாகும். எனவே, கடவுள் ஏதாவது ஒரு பொருளைப் போன்று மெய்ப்பிக்க முடியாதவர். அவ்வாறு மெய்ப்பிக்க முடியாததே மறுப்பையும் ஏற்பையும் தவிர்க்கக் காரணமாய் உளது.

(2) பிரபஞ்ச இயல் காரணம் (cosmological proof):

இக்காரணம் உண்மை இயல் காரணத்தைப் போல அவ்வளவு நுகர்ச்சியின் சார்பற்றதன்று. ஏனெனில், இது நுகர்ச்சி இயல்பான உலகின் மாறுந்தன்மையிலிருந்து (contingent character) கடவுளின் இருத்தலை நிறுவ முயல்கின்றது. மாறுந்தன்மையுடைய ஏதாவது ஒன்று இருக்குமானுல், அதற்குக் காரணமாகக் கட்டாயமாக மாருத ஒன்று இருக்க வேண்டும். எல்லா நிகழ்ச்சிகளிலும் நான் மாறுந்தன்மையுள்ள ஒன்ருய் இருக்கின்றேன் என்பதை நான் அறிகின்றேன். எனவே, நான் இருப்பதற்குக் கட்டாயமான ஒன்று காரணமாக இருக்க வேண்டும்.

இவ்வாறு முடிவு செய்வது தோற்றநிலைப் பொருளுலகினின்றும் அடிநிலை உண்மைப் பொருளுலகத்திற்குச் செல்வதாக உள்ளது. மேலும், அது தோற்றநிலைப் பொருளுலகில் மட்டிலுமே ஏற்புடையதாகக் கருதப்படுகின்ற காரணகாரிய அடிப்படையை அடிநிலை உண்மைப் பொருளுலகிற்குப் பயன்படுத்துவதாய் இருக்கின்றது. மேற்கூறப்பட்ட உண்மை இயல் காரணத்தில் கடவுளைப்பற்றிய கருத்திலிருந்து அவருடைய இருத்தலுக்குச் செல்வது (idea to existence)முறையாகாது என்று கூறியது போலவே, இந்தக் காரணமும் இருத்தலிலிருந்து கருத்திற்குச் (existence to idea) செல்வதால் முறையாகாது. பல்வேறு இடர்ப்பாடுகளுக்கிடையே இக்காரணத்தை ஏற்றுக்கொண்ட போதிலும், இது முழுமையானதும் கட்டாயமானதுமான ஒன்றைப் பற்றிய கருத்தைத்தான் தரமுடியும். அதாவது, நாம் உண்மை இயல் காரணத்திற்கே மீண்டும் செலுத்தப்படுகின்ருேம். இந்த முடிவை, அதாவது கருத்திலிருந்து இருத்

தலுக்குச் செல்வதையும் அதன் குறைபாடுகளையும், முன் கூறிய காரணத்திலேயே கண்டோம்.

(3) பௌதிக-இறை இயல் அல்லது நோக்க அமைப்பு இயல் பான காரணம் (The physico-theological or teleological proof):

இக்காரணம் இயற்கையில் உள்ள பொருள்களின் அமைப்பி லிருந்து (design) நுண்ணறிவுள்ள ஒரு காரணத்திற்குச் செல்லுகின் றது. இது மேற்கூறப்பட்ட இரு காரணங்களைவிடக் காண்ட்டிஞல் வெகுவாக மதிக்கப்படுகின்றது. ஆனுல், இக்காரணத்தையும் காண்ட் குறையாடுடையதாகவே கருதினர். முதலாவதாக, நோக்க அமைப்பின் மூலத்தை ஏன் நாம் இயற்கைக்குப் புறம்பாகத் தேடவேண்டும்? இயற்கை தன்னுடைய செயற்படுத்தும் ஆற்றல் களாலேயே தனக்கு ஓர் அமைப்பை அமைத்துக்கொள்வதாக ஏன் கருதக் கூடாது? இப்பிரபஞ்சத்தை ஒரு கடிகாரம் அல்லது வீட்டிற்கு ஒப்பிட்டுக் கூறுவது, ஒன்றினை ஒன்று பற்றல் (petitio principii) என்னும் போலியில் முடிகின்றது. எனவே, 'பிரபஞ்சத் திற்குப் புற இயல்பான ஒரு பொறியமைப்பாளர் (artificer) தேவையா?' என்னும் கேள்வி எழுகின்றது. இக்கேள்விக்கு விடை காண நோக்க அமைப்புக் காரணம் முயலவில்லை.

மேலும், நோக்க அமைப்புக் கொள்கை ஆய்வின்றியே ஏற்றுக் கொள்ளுகின்ற புற இயல்பான பொறியமைப்பாளர் இயற்கைக்குத் தேவைப்படுவதாக வைத்துக்கொண்டாலும், அது, தரப்பட்ட பொருள்களை ஒழுங்குபடுத்தும் ஓர் அமைப்பாளர் அல்லது சிற் பியை முற்கோளாகக் கொள்கின்றதேயன்றி, இப்பிரபஞ்சத்தின் அமைப்பையும் உள்ளீட்டையும் உண்டாக்குகின்றவரும், இயற்கை யில் உள்ள நோக்க அமைப்பிற்கும் இயற்கைக்குமே காரணமாக உள்ளவருமான ஒரு முழுமையானவர் அல்லது படைப்பவரை அன்று என்று காண்ட் எடுத்துக் காட்டுகின்ருர். அதாவது, 'இருக்கின்ற பொருள்களைச் சீர்படுத்தி அமைப்பவரையே கடவுள் என்று நோக்க அமைப்புக் காரணம் கூறுகிறது; பொருள்களையே உண் டாக்குபவரை அன்று,' என்பது இங்குக் கருதத் தக்கதாகும்.

மேலும், நோக்க அமைப்புக் கொள்கை இவ்வாறு இயற்கை யில் உள்ள நோக்க அமைப்பிலிருந்து அவ்வமைப்பிற்குக் கட்டாய

மான காரணம் உளது என்று கூறுவது பிரபஞ்ச இயல் காரணத்தைப் பயன்படுத்துவதாகும்: ஆகையால், பிரபஞ்ச இயல் காரணத்தின் இடர்ப்பாடுகளுக்கு இதுவும் உள்ளாகின்றது. சிந்தனைக்குக் கட்டாயத் தேவையாக உள்ள எதுவும் (இங்கு அமைப்பாளரைக் குறிப்பிடுகின்றது) அக்காரணத்தினாலேயே உண்மையான இருத்தலைப் பெற்றுளது என்று வற்புறுத்தும் வகையில் நோக்க அமைப்புக் கொள்கை உண்மை இயல் அடிப்படையைச் சார்ந்ததாகவே இருக்கின்றது. எனவே, நோக்க அமைப்புக் காரணம் பிரபஞ்ச இயல் காரணத்தையும், பிரபஞ்ச இயல் காரணம் உண்மை இயல் காரணத்தையும் சார்ந்திருப்பதால், இச்சிக்கலிலிருந்து கடவுளின் இருத்தலைப்பற்றி அடிப்படைத் தத்துவ அளவை நெறி விளக்கம் தப்ப முடியவில்லை.

எனவே, கடவுளை ஒரு போதும் மெய்ப்பிக்க முடியாது. விஞ்ஞான இயல்பாக அல்லது அளவை நெறிப்படி அவருடைய இருத்தலை மெய்ப்பிக்க முடியாது. குறிப்பாகக் கூறினால், அது கொள்கை இயல்பான அறிவுக்கு (theoretical reason) ஒரு குறிக்கோளாக உளது. அதனுடைய புறநிலை இயல்பான இருத்தலை மெய்ப்பிக்கவோ மறுக்கவோ (neither be proved nor disproved) முடியாது.

ஆகவே, கடந்த நிலை முரண் ஆய்வில் நம்முடைய ஆராய்ச்சியின் முடிவைப் பின் வருமாறு சுருக்கிக் கூறலாம்: (1) ஆன்மா அல்லது உள்ளமும் அதனுடைய இயல்புகளும் (அதாவது ஆன்மா அழியாதது, தனியானது (simple), சடமல்லாதது (immaterial) என்னும் கருத்தும், (2) கட்டற்ற இயற்றி நிலை (Free-will) பற்றிய எண்ணமும், (3) கடவுள் பற்றிய எண்ணமும் விஞ்ஞான இயல்பான புரிந்து கொள்ளல் அல்லது கொள்கை இயல்பான அறிவினால் மெய்ப்பிக்கவோ மறுக்கவோ முடியாதவை. இதற்கு மாறாக, ஆன்மாவின் அழியாமை, இயற்றி நிலையின் கட்டற்ற நிலை, கடவுள் உண்மை இவை அனைத்தும் செயல் நிலை அறிவின் (practical reason) முற்கோள்களாக விளக்கப்பட்டால், அப்பொழுது அவை அந்த அளவிற்கு ஏற்புடைமையும் உறுதியும் பெறுகின்றன. ஆனால், இந்த உறுதி அளவை இயல்பானதன்று; அறவியல்பானதேயாகும் (not

logical but moral). இம்முடிவிற்கு வரும்போது தனி நிலை அறிவின் எல்லையைக் கடந்து செயல் நிலை அறிவுக்குச் செல்கிறோம்.

முறை பற்றிய கொள்கை
(DOCTRINE OF METHOD)

காண்ட், தனிமங்கள் பற்றிய கொள்கையில் (doctrine of elements) (கடந்தநிலைப் புலன், கடந்தநிலைப் பகுப்பியல், கடந்தநிலை முரண் ஆய்வு இவற்றில்) நம்முடைய அறிவு மாளிகை எவற்றைக் கொண்டு அமைக்கப்பட்டிருக்கின்றது என்பதையும், எத்தகைய மாளிகையை அமைக்க நமக்குக் கிடைக்கின்ற பொருள்கள் போதியவையாக உள என்பதையும் விளக்கினர். அவர் அக்கட்டடம், வானத்தை எட்டுவதாக இராது நம்முடைய நுகர்ச்சி நிலை அளவாக இருப்பதாகக் கண்டார். மேலும் அவர், நாம் புலனுக்கு அப்பாற்பட்ட உள்பொருள்களை அறிய முடியாது என்றும் நம்முடைய நுகர்ச்சி எல்லைக்குள் இருப்பனவற்றையே அறிய முடியும் என்றும் முடிவு செய்தார்.

முறைபற்றிய கொள்கையில் அக்கட்டடத்தின் அமைப்புத் திட்டத்தைப் பற்றிக் கருதுகின்றார். அதாவது, தனி நிலை அறிவுத் திட்டத்தின் அமைப்பியல்பான வரையறைகளைத் தீர்மானிப்பதுடன் தனிநிலை அறிவின் கட்டுப்பாடு (discipline), சட்டம் (canon), திட்ட அமைப்புக்கலை (architectonic), வரலாறு (history) முதலியவற்றைப் பற்றியும் ஆராய்கின்றார். இவை அத்துணை முதன்மை வாய்ந்தவையாகக் கருதப்படவில்லை.

செயல் நிலை அறிவாய்வு
(THE CRITIQUE OF PRACTICAL REASON)

"அறிவால் கடவுளை அழித்த பிறகு அவரை இதயத்துள் படைக்கக் காண்ட் முற்படுகின்றார்." செயல் நிலை அறிவாய்வில், ஹைனே (Heine) என்பவர் ஓரளவு வேடிக்கையாகவும் ஓரளவு மெய்யாகவும் குறிப்பிடுவது போல, மெல்லியல்பு வாய்ந்த தத்துவ

அறிஞராகிய காண்ட் இப்படைப்புத் தொழிலைத் தம்முடைய வயது முதிர்ந்த பணியாள் லாம்ப்பே (Lampe) வுக்காக மேற்கொண்டார். காண்ட் லாம்ப்பேவின்மீது இரக்கங் கொண்டு, "கடவுள் இல்லை யென்றால், வயது முதிர்ந்த லாம்ப்பே மகிழ்ச்சியுடன் இருக்கமுடியாது; மக்கள் இவ்வுலகில் மகிழ்ச்சியுடன் இருந்தே தீரவேண்டும்; செயல்நிலைப் பொது அறிவு, மகிழ்ச்சி கட்டாயமாக இருக்கவேண்டும் என்று வற்புறுத்துகின்றது. அப்படியானால், செயல் நிலை அறிவு அதற்குச் சான்று கூறட்டும்," என்று கூறுகின்றார். அதன் பொருட்டுக் காண்ட் தனிநிலை அறிவாய்வையும் செயல்நிலை அறிவாய்வையும் வேறுபடுத்துகின்றார்: செயல் நிலை அறிவாய்வை மந்திரக் கோலைப் போன்று கையாண்டு, தனி நிலை அறிவாய்வு அழித்த கடவுள் கொள்கைக்கு உயிர் கொடுக்கிறார். எனவே, செயல் நிலை அறிவாய்வு தனி நிலை அறிவாய்வின் மறுப்பாயுளது.*

செயல் நிலை அறிவாய்வில், நாம், அறிவுக் (reason) கொள்கை இயல் துறையில், அதாவது தனி நிலை அறிவாய்வில், இழந்துவிட்ட அனைத்தையும் மீண்டும் பெறுகின்ற வேறு உலகிற்குச் செல்லுகிறோம். எனவே, இப்போதைய சிக்கல் முந்திய சிக்கலிலிருந்து முற்றிலும் வேறுபட்டுளது. தனி நிலை அறிவாய்வு பொருள்களைப் பற்றிய நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அறிவை அளிக்கத் தனி நிலை அறிவு (pure reason) தகுதி பெற்றதா என்பதை ஆராய முற்பட்டது. செயல்நிலை அறிவாய்வு, பொருள்களைப் பற்றிய அளவில் புலனுக்கு முன்னெழு இயற்றி நிலையை வரையறை செய்யத் தனி அறிவால் இயலுமா என்பதை ஆராய விழைகின்றது. முந்தியது பொருள்களைப் பற்றிய உணர்வைச் சார்ந்ததாகும்; பிந்தியது அத்தகைய உணர்வைப் பற்றியல்லாமல், இயற்றி நிலையின் ஊக்கியையும் (motive) அதன் தொடர்பாக அறியக்கூடிய பிற அனைத்தையும் சார்ந்ததாய் உளது. எனவே, செயல் நிலை அறிவாய்வில் அளிக்கப்பட்டுள்ள அனைத்தும், தனி நிலை அறிவாய்வில் அளிக்கப்பட்டுள்ளவற்றிற்கு நேர் எதிரான முறையில் உள.

காண்ட்டின் தத்துவத்தைப் பற்றி விளக்கிய சிலர் அவருடைய

* Thomas and Thomas: *Living Biographies of Great Philosophers*, pp. 166–167.

இரு ஆய்வுகளுக்கிடையேயுள்ள உறவைக் "காண்ட் செயல் நிலை அறிவாய்வில் கடைப்பிடிக்கு (faith) இடமளிக்கும்பொருட்டுத் தனி நிலை அறிவாய்வைப் பயனற்றது என்று குறை கூறுகிருர்," என்று கருதலாயினர். இது தவருன கருத்தேயாகும். ஆனல், இக்கருத்து எழுவதற்குக் காண்ட்டே பொறுப்பாளராவர் என்பதையும் அவருடைய உண்மையான நோக்கம் என்ன என்பதையும் என்.கே.ஸ்மித் (N. K. Smith), "காண்ட்டினுடைய நோக்கம், விஞ்ஞான இயல்பான அறிவும் மனித அகக்காட்சியும் ஒன்றல்ல என்று விளக்குவதாகும். ஆனல், அவர் அறிவைக் கடைப்பிடி (faith) யிலிருந்தும் விஞ்ஞான இயல்பான அளவை நெறியை (scientific demonstration) நம்பிக்கையிலிருந்தும் (belief) வேறுபடுத்தும் வகையில் குழப்பம் உண்டாக்கக் கூடிய சொற்களைக் கையாள்கின்ருர்,"* எனக் குறிப்பிட்டுள்ளார். அறிவு (knowledge) என்னும் சொல், காண்ட்டினுடைய ஆய்வுத் தத்துவத்தில் பொது வழக்கிலுள்ளதைவிடக் குறைந்த பொருளுடையது. அது புலனுணர்ச்சிக்கும் காண்ட்டினல் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்ட கணித-பௌதிக இயல்பான (mathematico-physical) முறை வாயிலாகப் பெறப்படும் வழியளவைக்குமே (inference) பொருந்துவதாக அவர் கருதுகிருர். அறிவுக்கு இவ்வாறு குறைந்த பொருள் தருவதை ஈடுசெய்வதற்காகக் கடைப்பிடி (faith), அறநம்பிக்கை என்னும் சொற்களுக்குப் பரந்த பொருளை இவர் தரவேண்டுவதாகிறது. சுருங்கக் கூறின், இக்காலத்தில் அறிவு (knowledge) என்று குறிப்பிடுவது உட்பட மற்றவை அனைத்தையும் கடைப்பிடியாகவே அவர் கருதினர்.

காண்ட் தனிநிலை அறிவாய்வில், அறிவு நுகர்ச்சியின் (cognitive-experience) வரையறைகளைக் கண்டு பிடிக்க முயன்றது போலவே செயல் நிலை அறிவாய்வில், அறநுகர்ச்சியின் (Moral experience) வரையறைகளைக் கண்டுபிடிக்க விழைந்தார். தாமே இவ்விரு ஆய்வுகளையும் முறையில் அடிப்படை வேற்றுமை கொண்டவை போல வேறுபடுத்துகின்ருர். கொள்கைத் துறையில் (theoretical sphere) நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அமைப்புகள் நுகர்ச்சியின் எல்லைக்குள்

* N. K. Smith: A *commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'* p. LV.

ஏற்புடைமை பெற்றுள்ளவை என்றும், ஆனல் செயல் துறையில் (practical sphere) அதற்கு எதிரான வகையில் நிகழ்கின்றது என்றும் குறிப்பிடுகின்ருர். செயல் துறையில் கருத்துகள் நுகர்ச்சியின் சார்பின்றியே உண்மையானவைகளாகவும் உறுதியானவைகளாக வும் விளங்குகின்றன. நடைமுறையில் இருப்பது குறிக்கோளாக இருப்பதற்கு அளவு கோலன்று (the actual is no test of the ideal). எனவே, செயல் துறைக் கருத்துகள் நுகர்ச்சியினல் ஆய்வு செய்ய முடியாமலிருப்பதுடன் அவற்றின் ஆட்சியும் மனிதர்களுடன் நின்று விடுவதன்று. ஆனல், என். கே. ஸ்மித் கூறுவது போல, "இவ்விரு ஆய்வுகளுக்குமுள்ள வேறுபாடு உண்மையில் வேறுபட்ட முறை களைக் கையாள்வதனு லன்று. அவற்றின் தொடக்கக் கூற்றுகளின் (premises) வேறுபட்ட இயல்புகளால் இவ்வேறுபாடு எழுகின்றது. இவ்விரு ஆய்வுகளும் தரப்பட்ட விவரத்திலிருந்தே தொடங்குகின் றன."* தனி நிலை அறிவாய்வு புலனுணர்ச்சியிலிருந்தும் (sense experience) செயல் நிலை அறிவாய்வு அறநியதியின் உணர்விலிருந் தும்(consciousness of moral law) தொடங்குவதுடன் இரண்டும் அத் தகைய உணர்வு நிகழக் காரணமாக உள்ளதைக் கண்டுபிடிப்பதில் ஈடுபடுகின்றன.

இவ்விரு ஆய்வுகளிலும் கையாளப்படும் முறை ஒன்ருகவே உளது. ஆனல், அதனைக் கையாண்டு அடையும் முடிபுகள் வேறு பட்டுள்ளன. தனி நிலை அறிவாய்வில், புலனுணர்ச்சி தோற்றநிலை அளவில் மட்டிலுமே ஏற்புடைமை பெறும் வகையில் கடந்த நிலை யாக வரையறுக்கப்பட்டுள்ளது (transcendentally conditioned) என் னும் முடிபு ஏற்பட்டது. ஆனல், செயல் நிலை அறிவாய்வின் முடிபு அறவுணர்ச்சி அடிநிலை உண்மை நிலையில் (noumenally) ஏற் புடைமை பெற்றுளது என்றும், அறநியதியின் உணர்வு கட்டற்ற இயற்றிநிலை (free-will) பெற்ற அடிநிலை அகத்தை (noumenal ego) முற்கோளாகக் கொண்டுளது என்றும் விளக்குவதாக உளது. கட்டற்ற அகம் (free ego)இன்றி அறநியதியின் உணர்வு இருக்கமுடி யாது. அறவுணர்வு, ஐயமேதுமின்றி நம்முடைய கட்டற்றநிலையை

* N. K. Smith: *A commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, p. 572.

(freedom) உணர வழி வகுக்கின்றது. "கட்டற்ற நிலை, அறத்தின் அறிவியல் அடிப்படையாக (ratio essendi) உளது. 'அறநியதி, கட்டற்ற நிலையின் அறிவியல் உணர்வாக (ratio cognoscendi) உளது என்று காண்ட் கருதுகின்ருர். எனவே, அறநியதியின் உணர்வு அடிநிலை உண்மையாக நிறுவப்பட்டுள்ளதால் (noumenally grounded) அதனுடைய ஏற்புடைமையுடன் ஒத்திட்டுப் பார்ப்பதற்குப் புறநிலைத் தோற்ற உலகில் ஒன்றுமே இல்லை. அடிநிலை உள் பொருள் தன்னை அறம் வழியாக மனித அறிவுக்கு வெளிப் படுத்துகின்றது. அறநியதியின் உணர்வு கட்டற்ற நிலை உள்ள் செய்வான் (agent) ஒருவனை முற்கோளாகக் கொள்கின்றது என்பது காண்ட்டினுடைய திட்டத்தின் மையக் கருத்தாய் உளது.

பகுப்பியல்
(ANALYTIC)

அறநுகர்ச்சியின் சிறப்பு மிக்க பண்பாகத் தோன்றுவது யாதெனில், அறவுணர்வுள்ள செய்வான் (moral agent) ஒருவன் பிறி தொன்றின் சார்பற்ற ஓர் அதிகாரத்தின் கீழ் (unconditional authority), அதாவது அறநியதிக்கு மட்டுமே தான் கட்டுப்பட்டு இருப் பதை உணர்வதே யாகும். அறக்குறிக்கோள்கள் (moral ends) சார்பற்றிருப்பதால் (unconditioned) மற்றெல்லாக் குறிக்கோள்களி லிருந்தும் அவை வேறுபட்டுள்ளன. இதிலிருந்து அவை அறிவுள்ள எல்லாமக்களையும் ஒரேவகையில் கட்டுப்படுத்துகின்றன என்னும் பொருளில் அவை பொதுமையானவைகளாகின்றன என்பது பெறப் படுகின்றது. மற்றக் குறிக்கோள்கள், எடுத்துக்காட்டாக, 'நான் மருந்து உண்ணவேண்டும்,' என்பது போன்றவை, சார்புற்றவை (conditional). 'நோய் தீர வேண்டுமானல் நான் மருந்து உண்ண வேண்டும்' என்பது போன்றவை எல்லோரையும் கட்டுப்படுத்தாமல் நோய் வாய்ப்பட்டிருப்பவர், தாம் சீரடைய வேண்டும் என்று விரும் புவதால், அவரை மட்டும் கட்டுப்படுத்துகின்றன. ஆனல், அறக் குறிக்கோள்கள், இவ்வாறன்றி, எல்லோரையும் கட்டுப்படுத்துகின்

றன. தம்மையன்றிப் பிற எவற்றையும் சாராமல் இருப்பதால், இவை சார்பற்றவையாகின்றன. ஓர் அறக்குறிக்கோள், எடுத்துக்காட்டாக, 'நான் நேர்மையுள்ளவனுக இருக்க வேண்டும்,' என்பது, நான் விரும்புகின்ற வேறொரு முடிபை அடைவதற்கும், அதற்கு நேர்மை கருவியாக இருக்கும் என்பதற்காகவும் நன்மையானதாகக் கருதப் படவில்லை. அது தானுகவே, பிற எவற்றையும் சாராது, அதாவது தன்னையே சார்ந்திருப்பதால், நன்மையானதெனக் கருதப்படுகின் றது. எனவே, மற்றெல்லாக் குறிக்கோள்களும் சார்புற்றவையாக (conditional or hypothetical) இருக்கின்றன. ஆனுல், அறக்குறிக் கோள்கள் தம்முடைய கட்டாயத்தன்மையாலும் (imperativeness) அல்லது அதிகாரத்தாலும் சார்பற்றவையாகவே உள்ளன. ஆகவே சார்பற்ற கடப்பாட்டைப் பின்பற்றுதலே அறவுணர்ச்சியின் தனிப் பண்பு என்று காண்ட் முடிவு செய்கின்ருர்.

அப்படியானுல் சார்பற்ற கட்டுப்பாடு என்பது என்ன? காண்ட் தம்முடைய 'அறவியல் ஆடிப்படைத் தத்துவத்தின் அடிநிலைகள்' (Fundamental Principles of the Metaphysics of Morals) என்னும் நூலில் நம்முடைய இயற்றி, நிலையை ஆளவேண்டிய நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அடிப்படையை அல்லது செயல் நிலை அறிவைக் கண்டு பிடிப்பதிலும் அறவியலை முழுமையான அடிநிலையின்மேல் அமைப் பதிலும் ஈடுபட்டார். நம்முடைய நடத்தைகள் அனைத்தையும் நெறிப்படுத்துகின்ற அத்தகைய நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அடிப் படை ஓர் ஆணை (command) அல்லது கடப்பாடாக (imperative) உள்ளது. மேலும், அது எவ்வகையான விலக்கையும் (exception) ஏற்க மறுப்பதால், சார்பற்றதாக (categorical) இருக்கின்றது. எனவே, காண்ட் அதனைச் சார்பற்ற கடப்பாடு (categorical imperative) என வழங்குகின்ருர்.

அறவியல், மக்கள் நடைமுறையில் எவ்வாறு செயலாற்றுகின் ருர்கள் என்பதில் அக்கறை காட்டாமல், அவர்கள் எவ்வாறு செய லாற்ற வேண்டும் (ought to act) என்பதைப்பற்றி விளக்குவதால், காண்ட், சார்பற்ற கடப்பாட்டின் உயர்வை நிலை நாட்டுவதற்காக அறிவியல் உள்ளுணர்வையே பெரிதும் துணை கொள்வதாகக்கருது கிருர். அதற்கேற்ப, அவர் தம்முடைய அறத்தத்துவத்தில் (Moral

Philosophy) நுகர்ச்சிக் கொள்கைக்குச் சிறிதும் இடம் தாராமல், அறிவு முதற்கொள்கையையே மும்முரமாகப் பின்பற்றுகிறார்.

இவ்வுலகில் முழு நன்மையாகக் கருதப்படுவது அல்லது அதினின்று பெறப்படுவது, 'நல்ல இயற்றிநிலை' ('good will') அல்லது நல்ல பண்புக்கலன் (good character) என்பதை நேர்மையான எவரும் தானே விளங்கும் உரையாக ஏற்றுக்கொண்டாக வேண்டும் என்று காண்ட் கூறுகிறார். துணிவு (courage), விடாப்பிடி (perseverance) போன்றவை நற்பண்புகள் என்பது தெளிவாயினும், இவையும் இழிவான செயல்களில் பயன்படுத்தப்படலாமாகையால் இவை முழுவதுமே நல்லவை என்று இடம், பொருள், ஏவலைப் பாராமல் கூற முடியாது. பயன் தூக்காமலும், தன்னுடைய முழுத் திறமையையும் ஒன்று திரட்டியும், தன்னுடைய முயற்சியில் வெற்றி கிடைக்குமா அல்லது இம்முயற்சி புறநிகழ்ச்சிகளால் தடைபடுமா என்று கருதாமலும் கடமையை மதிக்கும்பொருட்டே செயலாற்றும் நல்ல 'இயற்றி நிலை' (good will) தன்னியல்பிலேயே நன்மையானதாகும் (good in itself). அது, தன்னுடைய ஒளியினாலேயே விளங்குவதும், நடுவுநிலை நோக்குடைய எவரையும் கவர்வதுமான ஓர் அணியைப் (jewel) போன்றதாகும்.[1] இத்தகைய நல்ல 'இயற்றி நிலை' உண்மையில் சார்பற்ற கடப்பாட்டிற்கு ஏற்ப ஒழுகுகின்றது. காண்ட் இக்கடப்பாட்டை மூன்று வாய்பாடுகளால் (formulations) விளக்குகின்றார்.

அவற்றுள் முதலாவது, "எந்த அடிப்படை பிறர் அனைவரும் மேற்கொண்டு நடக்கக்கூடிய பொது இயற்கை நியதியாக இருக்க வேண்டும் என்று நீ விரும்புகிறாயோ, அந்த அடிப்படையின்மீது மட்டுமே நீ நடத்தல் வேண்டும்,"[2] என்பது. இதனைப் பல்வேறு எடுத்துக்காட்டுகளால் விளக்குகிறார். ஒரு மனிதன் தற்கொலை புரிந்துகொள்ள எண்ணுவதாக வைத்துக் கொள்வோம். இது தவறான எண்ணம். ஏனெனில், ஒவ்வொருவரும் தற்

---

[1] 'It is like a jewel that shines in its own light, and cannot fail to dazzle every impartial spectator.'

[2] "Act solely on that principle which you would be willing might become a universal law of nature on which every other person would always act."

கொலை புரிந்துகொள்ள வேண்டும் என்பது இயற்கையின் பொதுமையான நியதி (universal law of nature) ஆக வேண்டும் என்று அவன் கருதமுடியாது. ஏனெனில், அவ்வாறு நிகழுமாயின், தற்கொலை புரிந்துகொள்ள வெகு விரைவில் மனிதர்களே இருக்க மாட்டார்கள். எனவே, தற்கொலை இயற்கையின் பொதுமையான நியதி ஆக முடியாது. இவ்வாறு அச்செயல் தன் முரண் ஆனது. இரண்டாவது எடுத்துக்காட்டு, பண நெருக்கடி உள்ள ஒருவன், தான் வாங்கிய பணத்தைத் திரும்பக் கொடுக்க முடியாத நிலையி லிருப்பதை உணர்ந்திருந்த போதிலும், குறிப்பிட்ட காலத்தில் திரும்பத் தருவதாக வாக்களித்துக் கடன் பெற முயல்வதாகும். இச் செயல் தவறானது. ஏனெனில், ஒவ்வொருவரும் பொய்யான வாக் களித்துக் கடன் பெறுவது என்பது பொது விதியானல், ஒருவருமே கடன் கொடுக்க மாட்டார். கடன் கொடுப்பவரே இருக்கமாட் டார். அத்தகைய செயல்கள் பொது வழக்காகா; அவற்றில் ஈடுபடுவதும் தவறானதாகும். மூன்ருவது எடுத்துக்காட்டு, ஒரு வன் தன் வாழ்க்கையைச் சோம்பலான வாழ்க்கை யாக்குவதும் தன் திறமைகளை வளர்க்காதது மாகும்.* ஆனல், இத்தகைய வாழ்க்கையைப் பொதுமையாக்க அறிவுள்ள எவனும் விரும்ப மாட் டான்; மற்றவர்கள் செய்யும் போது தான் ஏற்றுக்கொள்ளாத ஒன்றைத் தானே செய்ய முற்படமாட்டான். நான்காவது எடுத்துக் காட்டு, தன்னல் இயலும் போது மற்றவர்களுக்கு உதவியளிக்க மறுப்பவனைப் பற்றியதாகும். இதுவும் தவருன செயலாகும். ஏனெனில், அவனுக்கே சில சமயங்களில் உதவி தேவைப்படக் கூடு மாதலால், மற்றவர்களின் உதவியை அவன் விரும்புவான். எனவே, அவன், ஒருவரும் மற்றவர்களுக்கு உதவலாகாது என்பது பொதுமையான நியதி ஆவதை விரும்பமாட்டான்.

சார்பற்ற கடப்பாட்டின் இரண்டாவது வாய்பாடு, “உன்னை

---

* இது பொது வழக்கமாகக்கூடும் என்று காண்ட் ஏற்றுக்கொள்கின் ருர். (This Kant concedes could indeed become a universal practice—the South Sea Islanders live in that way—but no rational being could ever approve of such conduct becoming universal” —W. K. Wright: *A History of Modern Philosophy*, p. 283.

உள்ளிட்ட மக்கள் ஒவ்வொருவரும் தம்மில் முடிந்த பயனுகக் கருதுவாயாக; பிறர் நன்மைக்கு ஏற்ற கருவியாக அன்று.''* அதாவது, உன்னை மதித்துக்கொள்வதுடன் மற்றவர்களையும் நடுவு நிலையில் நின்று மதி; ஒருவரையும் உன் நம்மைக்காகப் பயன்படுத்தாதே' மேற்கூறப்பட்ட அதே எடுத்துக்காட்டுகள் இங்கும் தரப்பட்டுள்ளன. தற்கொலை செய்துகொள்வது, அல்லது சோம்பேறியாய் வாழ்க்கை நடத்துவது தன்னுடைய அறக்கடப்பாட்டைப் (moral obligation) பின்பற்றத் தவறுவதுடன் தனக்குக் கிடைத்துள்ள வாய்ப்புகளை மிக நல்ல முறையில் பயன்படுத்தத் தவறுவதுமாகும். உணர்ச்சிகளும் (feelings) போக்குகளும் (inclinations) கடமையுடன் முரண்படும்போது அவற்றிற்குப் பணியலாகாது. மற்றவர்களிடம் பொய்சொல்வது அல்லது மற்றவர்களுக்கு உதவி செய்ய மறுப்பது அவர்களுக்கு உரியதை வழங்க மறுப்பதும் தாராள மனப்பான்மையின்றியிருப்பதுமாகும். மேலும், முழுப்பயன்களாக அவர்களைக் கருதத் தவறுவது மாகும்.

அடுத்த வாய்பாட்டை விளக்குவதற்கு முன் ' தன் வழி நிற்றல் பற்றிய நியதி' (law of autonomy) என்ன என்பதை (இங்குச் சுருக்கமாகத்) தெரிந்துகொள்வது நன்று. இந்நியதி பற்றி அவர் கூறியது அவருக்குப் பெரும்புகழ் தந்துளது. முன்னர்ச் சார்பற்ற கடப்பாட்டைப் பற்றிய விளக்கத்தில் குறிப்பிட்டபடி, அறநியதி நம்முடைய அறிவு இயல்பைப்பற்றிய நியதியாகும். எதிர் மாறுன உணர்ச்சிகளாலும் போக்குகளாலும் தூண்டப்பெற்றுக் கடமையைச்செய்ய மறுப்பது பிறவழி நிற்றலாகும் (heteronomous). எடுத்துக் காட்டாக, இன்பத்தைப் பற்றிய விருப்பத்தைக் கூறலாம். அத்தகைய செயலில் ஒருவன் அறிவுக்குப் பொருத்தமாகவோ கட்டற்ற முறையிலோ செயலாற்றுவதில்லை. அறிவுக்குப் பொருத்தமாகவும் கடமையைச் செய்யும் போதும் மட்டில் நாம் தன் வழி நிற்பவரும் கட்டற்றவரும் ஆகின்றோம்.

அறநியதி தன்னுடைய இயற்கை நியதியாகவே இருப்பதால்,

*"Treat every being, including yourself, as an end in himself and not as a means to the advantage of any one else."

ஒருவர் மற்றவருடைய பண்புக்கலனேத் திருத்த முயலலாகாது. கடமையை மதித்துச் செயலாற்றுவதால் மட்டும் பெறக்கூடிய அறத் தகுதியை (moral worth) மற்றவர்கள் பெறுவதற்கு அச்சுறுத்த லாலும் பரிசுகளாலும் அவர்களேச் செயலாற்றத் தூண்டலாகாது. மற்றவர்களே வலுக்கட்டாயத்தினுல் அறவியல்பானவர்களாக்க இயலாது. அவர்கள் அறத்தில் விருப்பமுள்ளவர்களானுல் தாமாகவே அவ்வாறு ஒழுகுதல் வேண்டும். கடமை உணர்வினுல் நிகழும் செயல்களே அறத்தகுதி பெற்றவையாகும். அதற்கேற்ப அறநியதிக்குக் கீழ்ப்படிந்து நடத்தலும் மற்றவர்களுடைய மகிழ்ச் சியை மிகச் செய்வதும் நம்முடைய கடமையாகும்.

காண்ட் பேரளவில் தனிப்பட்டவரின் உரிமையில் (individual liberty) நம்பிக்கை உடையவராயினும், உண்மையான தன்னுரிமை அல்லது கட்டற்ற நிலேயைச் சார்பற்ற கடப்பாட்டை ஒட்டி ஒழுகுவதனுலேயே பெற முடியும் என்று சாற்றுகின்ருர். அறநியதி நம்முடைய இயல்பினுலேயே நாமாகவே மேற்கொள்வதனுல் காண்ட், தம் விருப்பப்படி பிறக்கும் தெய்விகக் கட்டளேகளே (arbitrary divine commandments) அறத்திற்கு அடிநிலேயாக்க முய லும் இறையியல் கொள்கையினரைக் கடுமையாக எதிர்க்கின்ருர். நம்மைச் சார்பற்ற கடப்பாட்டிற்கு முரணுகச் செயலாற்றுமாறு கடவுளாலும் உத்தரவிட முடியாது. அறம் அளவை இயலாக இறையியலேச் சார்ந்திருக்கவில்லே. அதற்கு மாருகக் கடவுளின் இருத்தலே நாம் நம்புவதற்கு முதன்மையான காரணம் அறக்கடப் பாட்டின் உடனடியான உறுதியிலிருந்து காண்ட்டினுல் உய்த் துணரப்படுகின்றது.

சார்பற்ற கடப்பாட்டின் மூன்ருவது வாய்பாடு, "குறிக்கோள் அரசின் முழுப்பயன்களுள் தானும் ஒருவனுக நடத்தல் வேண்டும். இவ்வரசில் ஒவ்வொருவனும் தானே ஆள்பவனும் ஆளப்படுபவனு மாக உளன்," என்பது.[1] இத்தகைய குறிக்கோள்கள் கொண்ட அர சில் (kingdom of ends) ஒவ்வொருவரும் சார்பற்ற கடப்பாட்டிற்கேற்

[1] "Always act as if one were a member of an ideal kingdom of ends, in which every one would be at the same time severeign and subject."

பச் செயலாற்றுவர். அஃது ஒவ்வொருவரும் அறிவுக்குப் பொருத்த மான முறையிலும் மற்றவர்களுடைய நடத்தைக்குப் பொருத்தமாக வும் செயல் புரிவர் என்பதைக் குறிப்பிடுகின்றது. அதன் பய ளுக, அத்தகைய அரசின் சட்டங்கள் (நியதிகள்)ஒவ்வொருவராலும் இயற்றப்படுகின்றன; பின்பற்றப்படுகின்றன; இப்பொருளில், ஒவ் வொருவனும் ஆள்பவளுக ஆணை பிறப்பிப்பதும் ஆளப்படுபவளுக அதற்குக் கீழ்ப்படிவதும் நிகழும். ஆனல், இது முழுவதும் குறிக் கோளாகவே உளது. அத்தகைய நிறைவுடைய சமூகம் உண்மை யில் இல்லை.[1]

[சார்பற்ற கடப்பாட்டை மூவகை வாய்பாடாகக் (formulation) கூறினும் இவை ஒரே நியதியைத்தான் வெவ்வேருகக் கூறு கின்றன. இந்நியதியை இவை தம்முள் கொண்டுள்ளன.]

இனி அறவுணர்ச்சியிலுள்ள சார்பற்ற கட்டாயத் தன்மை யாது என்று பார்ப்போம்: தனி நிலை அறிவாய்வு நுகர்ச்சியின் (cognitive experience) கட்டாயத் தன்மையை விளக்கவும் அதனைக் கற்பனையி லிருந்து வேறுபடுத்திக் கூறவும் முயன்றதுபோல, அறவுணர்ச்சியில் காணப்படுகின்ற கட்டாயத் தன்மையை நாம் புரிந்துகொள்ள முயலவேண்டும். காண்ட் தனி நிலை அறிவாய்வில் தம்முடைய ஆராய்ச்சியின் அடிப்படையாய் இருந்த முற்கோளை (assumption) இங்கு நினைவுபடுத்துகின்ருர். நமக்கு முழுமையாகப் புரிகின்றதும், எனவே சிக்கலற்றதுமான ஒரே வகையான கட்டாயத்தன்மை பகு முறைத் தீர்ப்பில் (analytic judgment) எழுவாய்க்கும் பயனிலைக்கும் உள்ள உறவைக் குறிப்பிடுவதாகும். எழுவாயினுடைய பண்புக் குறியின் (connotation) ஒரு பகுதியாகப் பயனிலை இருப்பதால், எழு வாய்க்கும் பயனிலைக்கும் உள்ள உறவில், அதாவது கட்டாயத் தன்மையில், எத்தகைய புதிரையும் (mystery) காணவில்லை. ஆனல், தொகுமுறைத் தீர்ப்பில் பயனிலை, எழுவாயின் பகுதியாக இல்லாமல் பின் சேர்க்கப்படுவதனல் அவ்விரண்டும் ஒன்றுக்கொன்று கட்டாய மான உறவைப் பெறமுடியும் என்பது எளிதாகப் புரிவதாக இல்லை. காண்ட் இச்சிக்கலைத்தீர்க்கத்தனிநிலை அறிவாய்வில் எவ்வாறுமுயன்

[1] W. K. Wright: A History of Modern Philosophy, pp. 281-285.

ரூர் என்பதை முன்னமே பார்த்தோம். அதே வகையான சிக்கலே வேறு உருவத்தில், அவர், செயல் நிலை அறிவாய்விலும் காண்கின்ருர். அதாவது, அறநுகர்ச்சியில் உள்ள கட்டாயத் தன்மையை நாம் உணருகின்ருேமாயினும், நுகர்ச்சி நிலை நின்று அதனை விளக்கச் சிறிதும் இயலாதவரா யுள்ளோம். சார்புற்ற கடப்பாட்டில் (Hypothetical Imperative) காணப்படுகின்ற கட்டாயத் தன்மையை- நாம் 'கட்டாயம்' (must) என்று வழங்குவது, காட்டாக, 'உடல் நலம் பெறவேண்டுமானல் கட்டாயம் மருந்துண்ண வேண்டும்,' என்பதில் காணப்படுகின்ற கட்டாயத் தன்மையை - இதற்கு முன்னமே 'நான்' என்பதையும் 'நலம் பெற வேண்டும்' என்பதையும் இணைப்பதனல் விளக்கலாம். ஆனல், சார்பற்ற கடப்பாட்டைப் பற்றிக் கருதும் போது, கட்டாயத் தன்மை பகுப்பு வழி உய்த்துணரக்கூடிய அத்தகைய முன் இணைப்பு (prior synthesis) ஒன்றும் நுகர்ச்சியில் காணப்படவில்லை.

சார்பற்ற கடப்பாடு, தானகவே, வேறெந்தச் சார்பும் இன்றி விளங்குகின்றது. எனவே, அது முழுக் கட்டாயத் தன்மை உடைய (absolute necessity) இணைப்பை எவ்வாறு தருகின்றது என்பது புதிராய் இருக்கிறது. அதனை நாம் அறிந்துள்ள ஒரே வகையான கட்டாயத் தன்மையால், அதாவது பகுப்பியல்பான (analytical) கட்டாயத் தன்மையால், விளக்க முடியாது. சார்பற்ற கடப்பாட்டின் கட்டாயத் தன்மை நமக்கு மட்டுமன்றி, அறிவுள்ள எல்லோருக்கும், கடவுளுக்கும் 'இங்கு', 'இப்பொழுது' என்றெல்லாம் எப்பொழுதும் எல்லா இடத்திலும் ஏற்புடைமை உள்ளது என்பதனல் அதைப்பற்றிய புதிர் மிகுதியாகின்றது.

அடுத்தபடியாக, பொதுமையானதாகக் கருதப்படும் இந்தச் சார்பற்ற கட்டாயத் தன்மை எவ்வாறு பெறப்படுகின்றது என்னும் சிக்கலைக் காண்ட் தீர்க்க முற்பட்டார். இந்தக் கட்டாயமான இணைப்பை விளக்கக்கூடிய ஒரே வழி, இதனுடைய கட்டாயத் தன்மை நுகர்ச்சியிலிருந்தல்லாமல் வேருென்றிலிருந்து பகுப்பியல்பாக உய்த்துணரப்படுகின்றது என்று காட்டுவதே ஆகும். ஆனல், இப்பணியில் ஈடுபடுவதற்குமுன் சார்பற்ற கடப்பாட்டைப் பற்றிய உணர்வின் அறிவியல் அடிப்படை (ratio essendi) என்று

காண்ட் கூறிய கட்டற்ற நிலையைப் பற்றிச் சிறிது பார்ப்போம் :

அற நியதியின் உணர்வுக்குக் கட்டற்ற நிலை முன்னதாகத் தேவைப்படும் பொருட்டாக (pre-condition) உள்ளது என்பதும் அஃதின்றிக் கடமை உணர்ச்சி அல்லது கட்டுப்பாடு அல்லது இந்த நியதியைப் பின்பற்ற வேண்டும் என்னும் கட்டாயத்தின் உணர்வு இருக்க முடியாது என்பதும், கட்டற்ற நிலை அல்லது தன்வழி நிற்றல் (autonomy) இல்லாத இடத்தில் அறக் கடப்பாடு பற்றிப் பேச முடியாது என்பதிலிருந்து தெளிவாகின்றன. அறநியதி, 'இதையோ அதையோ செய்யவேண்டும்' என்று கூறுகின்றது. ஆனால், இந் நியதி யாருக்குக் கூறப்படுகின்றதோ, அவர் இந்நியதிக்குக் கீழ்ப் படியக் கட்டற்ற நிலையற்றவரானால் இந்நியதியே பொருளற்றுப் போய்விடும். "செய்தாக வேண்டும்" (ought) என்பது, "செய்ய முடியும்" (can) என்பதை, அல்லது ஒருவன் விரும்பினால் நியதிக்கு ஏற்றவாறு நடக்கக்கூடிய திறமையை, உள்ளடக்கியது என்பதைக் குறிப்பிடுகின்றது. எனவே, "செய்தாக வேண்டும்," என்பது கட்டற்ற நிலையின் உணர்வு இன்றி இருக்க முடியாது.

அவ்வாறெனின், அறநியதியின் உணர்வுபெற இன்றியமையாத தாய் இருக்கின்ற கட்டற்ற நிலையின் சிறப்பு என்ன? கட்டற்ற நிலை பெற்றுள்ளோம் என்று கூறும்போது நாம் கருதுவது என்ன? நம் முடைய நடத்தையில் நாம் எவ்வகையான புறவயக் கட்டுப்பாட் டையும் உணரவில்லை என்று கருதலாம். ஆனால், அதுவே (that in itself) கட்டற்ற நிலையின் உடன்பாட்டுச் சிறப்பாகவோ (positive significance) அல்லது கட்டற்ற நிலையின் வரையறைக்குப் (definition of freedom) போதியதாகவோ கருத முடியாது. புறவயக் கட்டாயம் ஒன்றும் நாம் உணரவில்லை என்பது கட்டற்ற நிலையின் உணர்வுக்கு ஈடாகாது.

கட்டற்ற நிலை பற்றிய உணர்வு என்பது, நம்செயல் நம்முடைய போக்குகளாலோ (inclinations) நம்முள் நிகழும் இயற்கையான நிகழ்ச்சிகளாலோ விளக்கக்கூடியது அன்று; ஆயின்அது அறி வுடைமைக் கேற்றது என்பதை உணர்வதே யாகும். இயற்கை யான போக்குகளுக்கு மாறாகவும் அறிவியலான அல்லது அறக்

கட்டாயத்திற்குப் பொருத்தமாகவுமுள்ள நடத்தையிலேதான் கட்டற்ற நிலையின் உணர்வைப் பெறுகின்றோம். எனவே, கட்டற்ற நிலை என்பது புறவயக் கட்டாயமின்மையையோ நியதியின்மையையோ குறிப்பதன்று; இது அதன் எதிர்மறைப் பொருளாகும். அதன் உடன்பாட்டுப் பொருள் தானாகக் கட்டுப்பட்டு நிற்பது அல்லது தன் வழி நிற்றல் என்பதாகும்.

ஆனால், விருப்பங்களால் அல்லது போக்குகளால் ஆளப்படும் போது நம்முடைய உண்மையான இயல்பல்லாதவற்றால் ஆளப்படுவதாகையால் இந்நிலையில் நாம் உண்மையில் கட்டற்ற நிலை பெறவில்லை என்று காண்ட் கருதுகின்றார். நம்முடைய செயல் அறிவினால் ஆளப்படும்போதுதான் நாம் உண்மையில் தன்வழி நிற்றல் தன்மை (autonomous) பெறுகின்றோம். அதாவது, நாம் நம்முடைய விருப்பங்கள் அல்லது போக்குகள் அனைத்தையும் விடுத்து நம்முடைய செயல்களை அறிவின் வழிநின்று செய்யும்போதுதான் கட்டற்ற நிலையிலுள்ளோம். காண்ட்டின் கருத்து, கட்டற்ற நிலையின் உடன்பாட்டுச் சிறப்பு அறிவினால் ஆளப்படுவது என்பதாகும். இதனையே அவர் அறமாகவும் கருதுகிறார். அறம் என்பது அறிவின் நியதியைப் (law of reason) பின்பற்றி நடப்பது. நாம் விரும்புகின்ற ஒரு குறிக்கோளை அடைய முடியும் என்பதற்காக அறவழி நிற்கக்கூடாது. விளைவு கருதாது அறம் அறத்திற்காகவே செய்யப்படவேண்டும். அதாவது, கடமையை கடமைக்காகவே செய்ய வேண்டும் (Duty for duty's sake). எனவே, தன் வழி நிற்றலே (autonomy) கட்டற்ற நிலையின் உடன்பாட்டுச் சிறப்பு என்று கூறுவதும் அறத்தைப் பற்றியே கூறுவதாகும். உண்மையான கட்டற்ற நிலையின் செயல்களே உண்மையான அறச்செயல்களாகும். ஏனெனில், அவைகளே வேறெந்தக் காரணத்திற்காகவுமன்றி, அறத்திற்காகவே அறிவினால் அளிக்கப்பட்டவையாகும்.

எனவே, இம்முடிபு நாம் தொடக்கத்தில் ஆராய முற்பட்ட சிக்கலுக்கு ஓரளவு விளக்கம் தருகிறது. அதாவது, அறவுணர்வின் சிறப்பியல்பாகக் கருதப்படுகின்ற சார்பற்ற கட்டாயத் தன்மையைப் புரிந்துகொள்வதைப் பற்றி ஓரளவு விளக்கம் காண்கின்றோம்; அற வாழ்க்கையே உண்மையில் கட்டற்ற நிலையிலுள்ள வாழ்க்கை

யாகவும் அதாவது முழுமையாக அறிவினாலேயே ஆளப்பெற்ற வாழ்க்கையாகவும் இருப்பதால் அறத்தின் கட்டாயத் தன்மை கட்டற்ற நிலை அல்லது அறிவுத் தன்மை பற்றிய கருத்திலிருந்து உய்த்துணரக்கூடியதாகத் தோன்றுகிறது.

தனிநிலை அறிவாய்வு, புறநிலைத் தோற்றப் பொருளாக உள்ள எதுவும் (everything phenomenal) காரண காரிய உறவுக்கு அல்லது புறவயக் கட்டுப்பாட்டிற்கு உட்பட்டதென முடிவு செய்தது. ஆகவே, கட்டற்ற நிலை அடிநிலை உண்மையான அகத்தையே (noumenal ego) சாரும். எனவே, கட்டற்ற நிலையைப் பற்றிய எண்ணத்தில் அடிநிலை உண்மைப் பொருள் உலகம் தொடர்புள்ளதாக இருப்பதனால் இது வழியாகவே நாம் விளக்கம் காண முயற்சி செய்யலாம். அவ்வாறு செய்யும் போது, அறவுணர்வின் சிறப்பியல்பான கட்டாயத் தன்மையை, உண்மையான அகத்திற்கும் (real I) அடிநிலை உண்மையான அகத்தினால் ஏற்படுத்தப்பட்ட சில குறிக்கோள்களுக்கும் உள்ள இணைப்பைப் பகுத்தாராய்வதனால் விளக்கலாம். எவ்வாறெனில், தனி நிலை அறிவாய்வு, சொற்பொருள் வகைகளைக் (categories) கொண்டு செயற்படுவதால் அறிவு நுகர்ச்சியில் காணப்படும் கட்டாயத் தன்மையை விளக்கியது போல இங்கும் விளக்குகிறோம் எனலாம். எனவே, செயல் நிலை அறிவு, அறநுகர்ச்சியில் கட்டாயத் தன்மையுள்ள குறிக்கோள்கள் சிலவற்றைப்பற்றியதாய் உளது. அக்குறிக்கோள்கள் அறிவினால் ஏற்படுத்தப்பட்டவையாதலின், அவை அறிவுள்ள உயிர்கள் அனைத்திற்கும் கட்டாயமானவையாகவும் பொதுமையானவையாகவும் உள்ளன. அவை நம்முடைய வேட்கைகளோ விருப்பங்களோ இவற்றின் சார்பின்றியும் இருப்பவையாகும். எனவே, இவை தயக்கமின்றி நாம் பின்பற்றுகின்ற நியதிகளாய் உள. இவற்றைப் பின்பற்றக் காரணம் இவை அறிவின் நியதிகள் என்பதன்றி வேறில்லை. நுகர்ச்சி நிலை நின்று நோக்கில் (empirical point of view) இவை விளக்க முடியாத புதிராகத் தோன்றக்கூடும். ஏனெனில், இவை புலன்கள் அல்லது விருப்பங்கள் வழியாகப் பெற முடியாதவை. ஆனால், அடிநிலை உண்மை நோக்கில் (noumenal point of view), நாம் முன் விளக்கிய படி, இவை புரிந்துகொள்ளக் கூடியவையே. உண்மையில், அறம்

என்பது செயல் நிலை அறிவு தன்னியல்புக்கேற்ற முறையில் செயலாற்றுவதாகும். அறிவு தானாகவே ஏற்படுத்துகின்ற குறிக்கோள்களைப் பின்பற்றுவதே அறமாகும்.

ஆனால், நுகர்ச்சியில் நம்முடைய நுகர்ச்சி நிலை அகம் (empirical self) போக்குகளாலும் அறிவாலும் ஆக்கப்பட்டிருப்பதால் போக்குகளுக்கும் அறிவுக்கும் முரண்பாடு நிகழும்போது அறம் தன்னுடைய இயல்பை இழந்துவிடுகின்றது. போக்குகள் அறிவுக்குக் கீழ்ப்படிந்து நடக்க வேண்டும் என்பது உண்மையே. அவை (போக்குகள்) புலச்சார்பற்று இருப்பதால், எப்போதும் அறிவுடன் முரண்படுகின்றன என்பது காண்ட்டின் கருத்தாகும். எனவே, போக்குகள் அல்லது விருப்பங்களை அறத்திலிருந்து நீக்குவதுடன் அறிவின் ஆணைகளையே பின்பற்ற வேண்டும். இயற்றி நிலையின் செயல்கள் (volitional activities) ஊக்கிகளால் (motives) இயற்றப்பட்ட செயல்களாக இருப்பதனாலும் எல்லா ஊக்கிகளும் போக்குகள் அல்லது விருப்பங்களைப் பற்றியவையாக இருப்பதனாலும் இது நடைபெறாது என்று காண்ட் உணருகிறார். அதன்பொருட்டே அவர் தம்முடைய கொள்கையைச் சிறிது விட்டுக்கொடுக்கிறார். எவ்வாறெனின், ஊக்கியற்ற நடத்தை (motiveless conduct) என்பது முரண் கூற்றாதலால் (contradiction in terms) அறம் என்பது ஊக்கியற்ற நடத்தையன்று. ஆனால், அது அறநியதிக்கு அளிக்கப்படும் பெருமதிப்பினால் (respect for the moral law) எழுவதாகும். அறநியதியைப் பற்றி இவர் கொண்டிருந்த பெருமதிப்பு, பின்வரும் கூற்றால் தெளிவாகும். "அடிக்கடியும் நீளவும் நாம் நினைக்க நினைக்க, நம் உள்ளத்தில் புதிது புதிதாகவும் பாராட்டையும் அச்சத்தையும் மிகுதிப்படுத்திக்கொண்டும் போவன மேலேயுள்ள விண்மீன்கள் நிறைந்த வானும் நம் அகத்தேயுள்ள அறநியதியுமாகும்.* அற நடத்தைக்குச் செலுத்துகின்ற இந்த ஊக்கியைப் பெருமதிப்பு என இவர் வழங்குகின்றார். ஏனெனில், பெருமதிப்பு

* "Two things fill the mind with ever new and increasing admiration and awe, the oftener and more steadily we reflect on them: The starry heavens above and the moral law within."

என்பது போக்குகள் அல்லது விருப்பங்களிலிருந்தும் வேறுபட்டிருப்பதுடன் அது போக்குகளுடன் ஒருமைப்பாடுடையதாகக் கருதமுடியாத வகையில் போதிய அளவு அறிவாற்றல் தன்மை (intellectual) பெற்றுமிருக்கிறது. சுருங்கக் கூறின், அறத்திற்கு நாம் தரும் பெருமதிப்பு அது அறிவினின்றும் எழுவதனால் என்பதாகும்.

மேற்கூறப்பட்ட வகையிலே காண்ட் அறநுகர்ச்சியைப் பற்றியும் அறத்தின் கட்டாயத் தன்மையைப் பற்றியும் விளக்கியுள்ளார். அவருடைய விளக்கமும் விடையும் ஏற்புடையவாகத் தோன்றும் யூகமாக உள்ளனவே யன்றி விஞ்ஞான இயல்பான சான்றுகவோ அளவை நெறி விளக்கமாகவோ இல்லை. நாம் அடிநிலை உண்மை பற்றிய துறையில் ஈடுபட்டிருப்பதால் விஞ்ஞான இயல்பான சான்று தர முடியாது என்று சொல்லத் தேவையில்லை.

முரணுய்வு
(DIALECTIC)

பகுப்பியலில் (analytic) அற உணர்ச்சியைப் பகுத்தாராய்வதனால் அது எவற்றை அறத்துறையில் (moral realm) முற்கோளாகக் கொள்கின்றது என்பதைக் கண்டோம். இப்பகுதியில், அடிப்படைத் தத்துவத்துறையில் (metaphysical realm) எவற்றை அறம் முற்கோளாகக் கொள்கின்றது என்று பார்ப்போம்.* ஏனெனில், முரண் ஆய்வு எப்போதும் அறிவுக்குத் தேவையானது. அது, சார்புற்றதுடன் மனநிறைவு கொள்ளாமல் சார்பற்றதை அறிய முடிவற்ற முயற்சியில் ஈடுபடுகின்றது, இம்முயற்சியின் பொருத்தத்தை ஜான் பெய்லி (John Baillie) தம்முடைய 'கடமையின்

---

* பகுப்பியலில் முழுமையாக அறவியல் நோக்கையும் முரண் ஆய்வில் முதலிலிருந்து கடைசி வரை சமயக் கடைப்பிடியையும் அடிப்படையாகக் கொண்டு காண்ட் தம் நூலை எழுதினர் என்பதை நாம் நினைவிலிருத்த வேண்டும்.

பொருள்' (The meaning of Duty)* என்னும் கட்டுரையில் பின் வருமாறு விளக்குகிறார்:

"மனிதன் எண்ணங்களால் மட்டும் வாழ முடியாது; தன்னுடைய எண்ணங்கள் எப்படியோ உள்பொருளையே அடிநிலையாகக் கொள்கின்றன என்று நம்பவேண்டும்; எனவே அவன் அறமாகக் கருதுவது சமயக் கடைப்பிடியுடன் (religious faith) இணைந்திருக்க வேண்டும். பயன் கருதாமல் பணி ஆற்றுவதே உண்மையான அறப் பண்பாகும்; ஆனால், அது முழுமையான மன நிறைவை அளிப்பதாகக் கருத முடியாது. எனவே, நாம் 'வெற்று அறத்திலிருந்து' ('mere morality') 'சமயக் கடைப்பிடி'க்குச் (religious faith) செல்ல வேண்டும். அதாவது, உச்சிமீது வானிடிந்து வீழினும், உண்மை உண்மையாகவே உளது என்னும் மனப்பான்மையிலிருந்து உண்மை உண்மையாகவே இருப்பதால் வானிடிந்து விழுவதோ பொய்ப்பதோ நிகழாது."*

எனவே; அறவுணர்ச்சிக்குத் தேவையான பொருட்டுகளைக் (preconditions) கண்டுபிடிக்கப் பகுப்பியலில் (analytic) தொடங்கிய முயற்சி, முரண் ஆய்வில் (dialectic) நிறைவு பெறுகின்றது. ஆகவே, பகுப்பியலில் புறவயமான அற ஒழுங்கிற்கு இடம் இராததால் பொருத்தமற்ற முறையில் காண்ட் அதற்கு முரண் ஆய்வில் இடம் தருகிறார் என்று சிலர் குறை கூறுவது சரியன்று.

தனிநிலை அறிவு தரப்பட்டுள்ள வரையறுக்கப்பட்டதிலிருந்து (given conditioned) வரையறையற்றதை (unconditioned) கண்டுபிடிக்க முயல்வது அதனுடைய இயல்பைச் சார்ந்ததாய் உளது. அவ்வாறே செயல்நிலை அறிவும் மனிதனுடைய செயல்களை வரையறுக்கப்பட்ட நன்மைகளிலிருந்து (conditioned goods) வரையறுக்கப்படாததும் யாவற்றிற்கும் உயர்ந்ததுமான நன்மையை அறிய முயல்கின்றது. அத்தகைய முழுமையான நன்மை (summum bonum) யாது?

முழுமையான நன்மை அல்லது யாவற்றிற்கும் உயர்ந்த நன்மை,

---

* John Baillie: "The Meaning of Duty" (Ariticle—Hibber Journal, p. 730, Volume 24, 1926)

இரண்டு வெவ்வேறான கருத்துகளை உள்ளடக்கியுள்ளதால், அவற்றைக் கூர்ந்து கவனிக்க வேண்டும். அவையாவன: (1) மேலானது (supreme, supremum); (2) நிறைவானது (complete, consumatum) மேலான நன்மை (supreme good) யாகக் கருதப்படுவது முழுமையாக வரையறைக்குட்படாததும் தன்னைவிட உயர்ந்து எதனையும் முற்கோளாகக் கொள்ளாததுமாகும். எனவே, அது வெறெதற்குள்ளும் அடங்காததாகும் (subordinate to anything, Originarium). நிறைவான நன்மை (complete good) தன் இனத்தைச் சேர்ந்த தன்னைவிடப் பெரிய முழுமையான ஒன்றின் பகுதியாக அல்லாத முழுமையாக (perfectissimum) உள்ளது. அறம் (virtue) மேலான நன்மையாக (supreme good) உளது. ஆனால், அது நிறைவான நன்மை (complete good) ஆகாது. ஏனெனில், அறிவுள்ள உயிர்கள் புலத்தன்மை பெற்றிருப்பதாலும் இன்பத்தை விரும்புவதாலும் அதனை அடைய விழைவதோடன்றி, நடுவு நிலையான அறிவு அதனை முறைப்படி விரும்பத்தக்கதாகக் கருதுவதாலும் அறத்தை (virtue) முழுமையான நன்மையாகக் கருதமுடியவில்லை. யாவற்றிற்கும் உயர்ந்ததாகக் கருதப்படுகின்ற நன்மை அறமும் (virtue) இன்பமும் (happiness) சேர்ந்தது அல்லது இசைவு கொண்டுள்ளதாகும். எனவே, யாவற்றிற்கும் உயர்ந்த நன்மை முழுமையான அல்லது நிறைவான நன்மையாகும். ஈண்டுக் கவனிக்கத் தக்கது யாதெனில், அறம் அல்லது மேலானநன்மை (virtue or supreme good) முழுமையான நன்மையின் கட்டாயமான வரையறையாகும். எனெனில், ஒவ்வொருவனும் அறத்தை ஒட்டி நடந்தாலன்றி, இன்பத்தை எதிர்பார்க்கமுடியாது. எனவே, இன்பம் தன்னியல்பிலேயே நன்மையானதன்று.

யாவற்றிற்கும் உயர்ந்ததான நன்மையில் அறமும் இன்பமும் எவ்வாறு ஒன்றோடொன்று உறவு கொண்டுள்ளன? அவை ஒன்றோடொன்று பகுப்பியல்பாக இணைந்திருக்கின்றனவா அல்லது தொகுப்பியல்பாக இணைந்திருக்கின்றனவா? முந்திய கருத்தைப் பண்டைக்கால, சிறப்பாக, கிரேக்க அறவியல் தத்துவ அறிஞர்களில் பெரும்பான்மையோர் கடைப்பிடித்து வந்தனர். ஆனால், காண்ட், இவ்விரு வேறுபட்ட கருத்துகளிடையே பகுப்பியல்

பான இணைப்பு (analytic union) இருக்க முடியாதென்றும், எனவே தொகுப்பியல்பான இணைப்பே (synthetic union), அதாவது, இவற்றில் ஒன்று காரணமாகவும் மற்ருென்று விளைவாகவும் உள்ள இணைப்பே இருக்க முடியும் என்றும் கருதினர். ஆகவே, செயல் நிலை அறிவு, அத்தகைய இணைப்பைத் தன்னுடைய சிறந்த நன்மையாகக் கருதுவதுடன் தன்னுடைய கருத்தை (thesis), 'அறமும் இன்பமும் காரணகாரிய தொடர்பு கொண்டுள்ளவை' என அமைப்பதாக உளது. ஆனல், இது நடை முறையில் பொருந்தியதாகக் காணப்படவில்லை. ஏனெனில், அறமும் இன்பமும் ஒன்று மற்ருென்றிற்கு நேர்முகமான காரணமாக இருக்கவில்லை. மேலும், இன்பத்தைப் பற்றிய விருப்பம் அறத்தை ஊக்குவதாகவோ அல்லது அறம் இன்பத்தினுடைய நிமித்த காரணமாகவோ (efficient cause) இருக்கவில்லை. எனவே, பின் வரும் முரண்கருத்து (anti thesis) எழுகின்றது: 'அறமும் இன்பமும் கட்டாயமான தொடர்புகொண்டிராததுமன்றி, ஒன்ருேடொன்று காரணகாரிய உறவு கொண்டவையுமல்ல'.

காண்ட், இந்த முரண்பாட்டிற்குப் (antinomy) புலனல் அறியப்படும் உலகிற்கும் அறிவால் அறியக் கூடிய உலகிற்குமுள்ள வேறுபாட்டின்மூலம் விடை காண முயன்ருர். புலனல் அறியப்படும் உலகில் (புறநிலைத் தோற்ற உலகில்) அறமும் இன்பமும் தொடர்பு கொண்டில்லை. ஆனல், அடிநிலை உண்மை நோக்காகக் (noumenally) காணும்போது அறிவுள்ள உயிர்கள் புலனுக்கு மேலான உலகக்குடிமக்களாவார்கள் (citizens of the super sensuous world). எனவே, அங்கே அறத்திற்கும் இன்பத்திற்கும் முரண் இல்லை. அங்கே அறத்திற்கேற்ப இன்பம் உண்டு.*

செயல் நிலை அறிவின் முற்கோள்கள்
(THE POSTULATES OF PRACTICAL REASON)

காண்டினுடைய நோக்கம் ஒழுங்கின் அடிப்படையைக்காட்டிலும் (ordo cognoscendi) ஒழுங்கின் உணர்வைப் பற்றி மிகுதியாக இருந்தது என்பது பகுப்பியல் (Analytic), முரண் ஆய்வு (dialectic)

*A. Schwegler: *Handbook of the History of Philosophy*, p. 236.

இவற்றிற்குரிய இடங்களைத் தீர்மானிக்க உதவுகின்றது—காண்ட், பகுப்பியலில் அறநுகர்ச்சியின் உணர்வைப்பற்றியும் முரண் ஆய்வில் ஒழுங்கின் அடிப்படை அல்லது அறநுகர்ச்சி உண்டு என்பதற்கு முற்கோளாகத் தேவைப்படுகின்ற அடிநிலை உண்மைகளையும் விளக்கியுள்ளார். இவ்வடிநிலை உண்மைகளையே இவர் செயல்நிலை அறிவாய்வின் முற்கோள்கள் (postulation of practical reason) என வழங்குகின்றார்.

1. கட்டற்ற நிலை
(FREEDOM)

இவ்வடிவப்படைகளுள் ஒன்றான கட்டற்ற நிலைமையைப்பற்றி முன்னமே ஆராய்ந்தோம். சார்பற்ற கடப்பாட்டிற்குக் கட்டற்ற நிலை ஒரு கட்டாயமான முற்கோளாகும். கட்டற்றநிலை அறநியதியின் அறவியல் அடிப்படை (ratio essendi) யாகும். அதாவது, கட்டற்ற இயற்றிநிலை (free will) அற்றவர்களுக்கு அறநியதியே இருக்க முடியாது. எனவே, நாம் அறநியதியின் உணர்வில் கட்டற்ற நிலையின் இருத்தலைப்பற்றிய உறுதியைப் பெறுகின்றோம். இத்துடன், செயல்நிலை அறிவாய்வு மேலும் இரண்டு முற்கோள்களை ஏற்பதைக் காண்கின்றோம். அவையாவன, ஆன்மா அல்லது உள்ளத்தின் அழியாமையும் (immortality of the soul), கடவுளும் ஆகும்.

2. ஆன்மாவின் அழியாமை
(IMMORTALITY OF THE SOUL)

அறநியதி (moral law or virtue) அல்லது அறத்தை முழுமையாகப் பின்பற்றி நடப்பதே மனிதனுக்கு நன்மையாகும். ஆனால், அறம் இந்த வாழ்க்கையிலேயே முழுமையாக மிகப் புனிதமானவர்களாலும் எய்தப் பெறுவதில்லை. புலன்களாலும் அறிவாலும் ஆக்கப்பட்ட உயிர் தன்னுடைய குறிக்கோளை - அதாவது முழுமையான அறத்தை, அடைவதற்கு முடிவற்ற காலம் தேவைப்படுகின்றது. எனவே, முழுமையான அறம் என்னும் குறிக்கோளுக்கு வரம்பில் காலமெல்லாம் உயிர் நீடித்திருத்தலும், இறவாதிருத்தலும் முற்கோளாகத் தேவைப்படுகின்றன.

3. கடவுள்
(GOD)

மனிதன் புலனுல் அறியப்படும் உலகையும் அறவியல்பான உலகையும் (sensuous as well as the ethical world) சார்ந்திருப்பதால், அவனது குறிக்கோளும் வெற்று இன்பமாகவோ, வெற்று அறமாகவோ அமைய முடியாது. நுகர்ச்சி வழியாகப் பார்க்கும்போது, அவ்விரண்டிற்குமிடையே எத்தகைய காரணகாரிய உறவும் இல்லை என்பது புலப்படுகின்றது. ஏனெனில், அறத்தை ஒட்டி ஒழுகுபவன் துன்பப்படுவதையும், அதற்கு மாருக நடப்பவன் இன்புற்றிருப்பதையும் காண்கின்ருேம். ஆகவே, மனிதனுடைய குறிக்கோள் அவற்றுள் ஒன்றை அடிப்படையாகக் கொண்டு அமைந்தால், அது மற்ருென்றிற்கு வழி வகுக்கும் என்று கூற முடியாது. எனவே, புலனையும் அறிவையும் (sense and reason) பெற்றுள்ள மனிதனுக்கு முழுமையான நன்மையாகக் (summum bonum) கருதப்படுவது இன்பம், அறம் இவ்விரண்டும் சேர்ந்ததாகும். எல்லாவற்றிற்கும் உயர்ந்ததான நன்மை, இன்பமும் அறமும் ஒன்ருக இணைந்ததாகும். அப்படியானுல், அதற்காக இயற்கையானதற்கும் அறவியல்பானதற்கும் அடிநிலையாய் இருக்கக்கூடிய ஒன்றை முற்கோளாக ஏற்க வேண்டி இருக்கின்றது. அதனுடன் அது அவ்விரண்டையும் இறுதியில் ஒன்ருேடொன்று பொருந்தச் செய்வதாகவும், அதாவது அறத்திற்கு ஏற்றவாறு இன்பத்தை அளிப்பதாகவும் இருக்கவேண்டும். இதைச் செய்வதற்கு, அந்த ஒன்று நுண்ணறிவு பெற்றிருக்க வேண்டும்; அறத்தையும் இன்பத்தையும் இணைக்கும் பொருட்டு முழுவன்மை (omnipotence) பெற்றதாகவும் நீதி தவருததாகவும் நம்முடைய அறக் குறிக்கோள்களை ஏற்பதாகவும் இருக்க வேண்டும். அத்தகைய முழு அறிவும் (all wise) முழு வன்மையும் முழுவதும் நீதியாகவும் (all just) உள்ள ஒன்று கடவுளே ஆகும். எனவே, கடவுளின் இருத்தல் முழுமையான நன்மையின் (summum bonum) கட்டாயமான முற்கோளாய் உள்ளது.

அறமும் இன்பமும் இணைந்திருக்க வேண்டுமென்று செயல்நிலை அறிவாய்வு வற்புறுத்துகிறது. நாம், 'இவ்வுலகு அறநோக்கம் (moral purpose) பெற்றுளது; இந்த நோக்கம் கைகூடுவதற்கு அற

இயல்புடைய ஒருவர் உண்டு,' என்று கொண்டால்தான் இவ் விணைப்பு இருப்பதாகக் கருத முடியும். இவ்வகையில் தனி நிலை அறிவாய்வும் செயல்நிலை அறிவாய்வும் இணைகின்றன. மேலும், இவ் வகையிலேயே, இயற்கையைப் பற்றிய ஆராய்ச்சி நோக்க அமைப் புள்ள (teleological) திட்டமாக அமையவும், பௌதிக-இறை இயல் (physico theological) ஆகவும் முயல்கின்றது. அதாவது, நாம் அற நியதி வழியாக நோக்க அமைப்பிற்கும் கடவுளுக்கும் செல்லு கின்றோம்.*

தீர்வை ஆய்வு
(THE CRITIQUE OF JUDGMENT)

'தனி நிலை அறிவாய்வு' இடம், காலம் இவற்றினால் அறியப் பட்ட உலகத்தின் (space and time world) புறநிலைத் தோற்ற ஏற் புடைமையையே நிறுவியது. அதாவது, தனிநிலை அறிவாய்வு அத் தகைய உலகம் நம்முடைய நுகர்ச்சியின் அளவாய் இருக்கின்றது என்பதை மட்டிலுமே விளக்குகின்றது. ஆனால், அது அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பாக உண்மையாகவும் உளது என்பதை விளக்க வில்லை. ஏனெனில், அத்தகைய உலகம் புலச்சார்புள்ள புரிந்து கொள்ளலால் (sensuous understanding) அமைக்கப்பட்டது என்பத னாலேயாகும். மேலும், கடந்த நிலை முரணாய்வு, இடம், காலம் இவற்றால் அறியப்படும் உலகம் அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான உண்மையானது என்று கருத முற்பட்டபோது தவிர்க்க முடியாத அளவியல்பான பல பொருட்போலியையும் முரண்பாடுகளையும் காண நேர்ந்தது. எனவே, தனி நிலை அறிவாய்வு, இடம், காலம் பற்றிய உலகின் அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான ஏற்புடை மையை ஏற்க முடியவில்லை என்பதும், அடிநிலை உண்மைப் பொரு ளுலகு இருக்கக் கூடும் என்று கூறியதுமே அவ்வாய்வின் முடிபுக ளாகும்.

அடிநிலை உண்மைப் பொருள் உலகம், தனிநிலை அறிவாய்வில் ஆராயவேண்டிய கருத்தாகவே இருந்தது. ஆனால், அது செயல்

* F. Thilly: A History of Philosophy, p. 422.

நிலை அறிவாய்வில் செயல் வகை உறுதியைப் பெறுகின்றது. ஏனெனில், செயல் நிலை அறிவாய்வு அடிநிலை உண்மைப் பொருள் உலகம் அறியாமையும் கட்டற்றநிலையுமுள்ள அறவியல்பான உயிர்களாலும் (moral beings) கடவுளாலும் ஆக்கப்பட்டது என்று விளக்குவதே ஆகும். இவ்விரு ஆய்வுகளின் முடிபு ஒன்றுக்கொன்று எதிராகத் தோன்றுகின்றன. ஒன்று தோற்றநிலைப் பொருளுலகை (phenomenal)ப் பற்றியது ; அதாவது, பொறியியல்பான கட்டாயத் தன்மையுள்ள துறையைப் பற்றியது. மற்றொன்று, அடிநிலை உண்மைப் பொருளுலகை (noumenal)ப் பற்றியது; அதாவது, தன்னியல்பாகச் செயற்படுவதாய் உள்ளது; அல்லது நோக்கமுடைய செயல் துறையைப்பற்றியது. ஆகவே தீர்வை ஆய்வு (the critique of judgment) கருதும் சிக்கல் இவ்விரு ஆய்வு நூல்களின் முடிவுகளையும் இணைப்பதாகும். எனவே, தீர்வை ஆய்வு தனிநிலை அறிவாய்வையும் செயல்நிலை அறிவாய்வையும் இணைக்கும் பாலமாய் உளது. அது இடம், காலம் இவற்றிற்குட்பட்ட நுகர்ச்சியியல்பான உலகில் அடிநிலை உண்மைப் பொருளுலகின் சுவடுகளைக் கண்டுபிடிக்க முயல்கின்றது. அதாவது பௌதிகத்தன்மையும் பொறித்தன்மையுமுள்ளதாகக் காணப்படுவதில் உள்ளம் அல்லது நோக்கத்தை (mind or purpose) கண்டு பிடிப்பதாகும். அப்பொழுதுதான் தனி நிலை அறிவாய்வின் பொறியியல் தன்மையான உலகம் (mechanical world) செயல்நிலை அறிவாய்வின் ஆன்மிக உலகத்திற்கு (spritual world) முற்றிலும் எதிரானதன்று என்பதைக் காட்ட முடியும். இப்பணியையே தீர்வை ஆய்வு மேற்கொள்கின்றது.

காண்ட்டினுடைய மூன்று ஆய்வு நூல்களிலும் 'தீர்வை ஆய்வு' (critique of Judgment) நூல் மிகச் சுவையானதாக, ஆனல் கடினமானதாகக் கருதப்படுகின்றது. அது மற்ற இரு ஆய்வு நூல்களும் தனித்தனியாகக் கருதிய அடிநிலைகளைக்காட்டிலும் விரிவான அடிநிலையைப்பற்றி விளக்குகின்றது. அந்நூலின் அமைப்பு அவருடைய முதல் ஆய்வு நூலின் (தனி நிலை அறிவாய்வின்) அமைப்புப் போன்ற அமைப்பு நிலை அளவை இயல் (formal logic) கூறுகின்ற பல உட்பிரிவுகளைப் பெற்றுளது. ஆனல், இவ்வுட்பிரிவுகள் அவற்றில் ஆராயப்படும் பொருள்களுடன் சிறிதே தொடர்பு கொண்டுள்

ளன; தொடர்பில்லை என்று கூறும் வகையிலும் தோன்றுகின்றன. அதன் பயனுக அந்நூலில் முழுவதும் அமைப்பு வகையில் திட்ட மாகவும் பொருள் வகையில் பலவற்றைப் பற்றியும் உள்ள புதுமை யான தொகுப்பாய் இருக்கின்றது. ஆனால், காண்ட் அந்நூல் தம் முடைய முதல் இரண்டு ஆய்வு நூல்களில் விளக்கப்பட்ட பொருள் களை ஒன்று சேர்த்து இணைப்பதாகவும், எனவே அது தம்முடைய முழுத் தத்துவத் திட்டத்தின் வெற்றியை உறுதிப்படுத்துவ தாகவும் கருதினர். எனினும், அவருக்குப் பின் வந்த எழுத்தாளர் பலர் அதில் அவருடைய சிந்தனையில் பொருத்தமற்ற கருத்துகள் மிகுதியாகக் காணப்படுவதாக எண்ணி னர்.

காண்ட்டினுடைய முதலாவது அறிவாய்வு (தனி நிலை அறி வாய்வு), கட்டற்ற நிலை, ஆன்மாவின் அழியாமை, கடவுள் இவற் றைப்பற்றி உறுதியான அறிவை அளிக்கமுடியாது; ஆனல், அவை இருக்கக்கூடியவை என விளக்கியது. இரண்டாவது அறிவாய்வு (செயல்நிலை அறிவாய்வு) மேற்கூறப்பட்டவற்றை முற்கோள்களாகக் கருதி அவற்றின் இருத்தலை உறுதிப்படுத்தியது. செயல் நிலை அறி வாய்வின் முடிபுகளை உறுதிப்படுத்தும் சான்றுகள் வேறு எந்தத் துறையிலாவது காண முடியுமா என்னும் கேள்வி எழுகின்றது. காண்ட், முன்னமே அறிவையும் (knowledge) இயற்றி நிலையை யும் (will) பகுப்பிற்குட்படுத்தினர். மனித உள்ளத்தின் திறன் களில் ஒன்றுன உணர்ச்சி (feeling) மட்டும் எஞ்சியுள்ளது. எனவே, உணர்ச்சியில் நாம் உணரக்கூடிய நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தனிமங் கள் யாவை? இவற்றை அறிவதே காண்ட்டின் மூன்ருவது நூல் ஆயும் சிக்கலாகும்.

அறநியதியைப் பற்றிய பெருமதிப்பை (respect for the moral law) நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு இயல்பானது என்று காண்ட் செயல் நிலை அறிவாய்வில் முன்னமே விளக்கியுள்ளார். எனவே, அவர் தீர்வை ஆய்வில் விளக்க முற்படுகின்ற உணர்ச்சிகள் பின்வருபவை: (1) எழிலியல்பானவை (aesthetic in character)—எழில்நிலை (beautiful), அணங்குசால் உயர்நிலை (sublime) பற்றிய உணர்ச்சிகள் (2) நோக்க அமைப்பு இயல்பான (teleological in character)

உணர்ச்சிகள். இயற்கையில் நோக்குடைமை (purposiveness) உள்ளது என்பதை இவை சுட்டுகின்றன.

இயற்கையில் காணப்படுகின்ற கடந்த நிலை நோக்கம் பற்றிய கருத்து இயற்கையையோ கட்டற்ற நிலையையோ சார்ந்ததன்று. ஏனெனில், அது பொருள் என்னும் வகையில் இயற்கைக்கு எதனையும் அளிக்கவில்லை. ஆனால், அது நாம் இயற்கைப் பொருள்களைப் பற்றி ஆழ்ந்து எண்ணும் போது, அவற்றைப்பற்றி முழுமையாக உறவுபடுத்தப்பட்ட நுகர்ச்சி பெறும்பொருட்டு, நம் சிந்தனை செல்ல வேண்டிய பாதையைக் குறிப்பிடுவதாகும்.

எழிலியல், நோக்க இயல் பற்றிய உணர்ச்சி இடைப்பட்ட ஒரு திறனாகும். அது, புரிந்துகொள்ளலையும் இயற்றி நிலையையும் இணைப்பதாய் உளது. உண்மையே (truth) புரிந்துகொள்ளலின் குறிக்கோள்; இயற்கையும் இயற்கையின் கட்டாயத்தன்மையுமே (nature and natural necessity) புரிந்துகொள்ளல், தனிநிலை அறிவாய்வில் ஆராய்ச்சிக்கு மேற்கொண்ட பொருள்களாகும். இயற்றிநிலை நன்மையைக் (good) குறிக்கோளாகக் கொண்டுளது, கட்டற்ற நிலையைப்பற்றி ஆராய்கின்றது என்பவற்றைச் செயல் நிலை அறிவாய்வில் பார்க்கலாம். எழிலியல், நோக்க அமைப்பியல் பற்றிய உணர்ச்சி உண்மைக்கும் நன்மைக்கும் (the true and the good), இயற்கைக்கும் கட்டற்ற நிலைக்கும் (nature and freedom) இடையே உள்ளவற்றைப் பற்றியதாகும். அதாவது, எழில் நிலை, நோக்கமுடைமை இவற்றையே நாம் கருதுகின்றோம்.

காண்ட் அதனைத் 'தீர்ப்பு' (judgment) என வழங்குகிறார். அதனுடைய வெளிப்பாட்டிற்கும் அளவை இயலில் 'தீர்ப்பு' என வழங்கப்படுவதற்கும் ஒப்புமை காணப்படுவதே அதற்குக் காரணமாகும். (தீர்ப்புப்பற்றிய திறன், புரிந்துகொள்ளலையும் (understanding) அறிவையும் (reason) இணைப்பதாய் உளது.) தீர்ப்பைப் போலவே (judgment) எழில், நோக்க அமைப்பு பற்றிய உணர்ச்சியும் (sense of the beautiful and teleological) தங்களுக்குள் பொதுவாக ஒன்றும் இல்லாத இரண்டு பொருள்களுக்கிடையே உறவு முறையை நிறுவுகின்றது; அதாவது, எப்படி இருக்கவேண்டும் (what ought to be) என்பதையும், எப்படி இருக்கின்றது (what is)

என்பதையும், கட்டற்ற நிலையையும் (freedom), இயற்கையான கட்டாயத் தன்மையையும் (natural necessity) உறவுபடுத்த முயல்கின்றது.

பொதுவாகத் தீர்ப்பு என்பது, ‘தனிப்பட்டது (particular) பொதுமையானதில் (universal) அடங்கியுள்ளது’ என்னும் திறனுக்கருதப்படுவதாகும். தனிப்பட்டதைத் தன்னுள் அடக்கியிருக்கின்ற பொதுமை (அதாவது விதி, அடிப்படை அல்லது நியதி), இருத்தல் பற்றிய தீர்ப்பு (determinant judgment) என வழங்கப்படுகின்றது. தனக்காக ஒரு பொதுமையைக் கண்டுபிடிக்க வேண்டிய தனிப்பட்டது (particular) மட்டும் இருப்பின், அதனை இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு (Reflective judgment) என்று வழங்கலாம்.

இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு இயற்கை நம்முடைய புரிந்துகொள்ளலுக்கு நோக்கங்கொண்டதாய் உள்ளது என்பதை ஏற்றுக்கொள்ளுகின்றது. வழக்கமாகத் தாமாகவே தொகுதிகளாகச் சேராதவற்றைத் தொகுதிகளாக அமைக்கும்பொருட்டு இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு, குறிக்கோள் அல்லது நோக்கத்தைக் கையாள்கின்றது. மாறுந்தன்மையுடைய பன்மையை (continient plurality) முறைப்படுத்தி ஒருமைப்பாடுடைய நிலைக்குக் கொண்டுவரக் குறிக்கோள் அல்லது நோக்கம் உதவுகின்றது. தனிப்பட்டவற்றிற்குப் பொதுமையான ஒன்றைப்பெற முயலும் இதுவே இயைபுபற்றிய தீர்ப்பாகும்.

இயற்கை, உள்ளத்துடன் பொருந்துவதாக உள்ளதை அறிவது, அல்லது நிகழ்ச்சிகளின் தொகுதி ஒன்று மற்றொரு தொகுதியுடன் பொருந்துவதாக உள்ளதை அறிவது இயைபுபற்றிய தீர்ப்பு என்று காண்ட் எண்ணுகின்றார். அதாவது, தனித்தனியாக, ஒன்றினை ஒன்று சாராமல் அறிந்துகொள்ளக்கூடிய இரு நிகழ்ச்சித் தொகுதிகளை ஒரு குறிக்கோளுடன் இயைபு படுத்துவதை அவ்வாறு கருதுகின்றார். எனவே, இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு, தீர்வை ஆய்வு கருதும் பொருளாகின்றது. அத்தகைய தீர்ப்பு, நாம் தனிநிலை அறிவாய்வில் கண்ட இருத்தல் பற்றிய தீர்ப்பிலிருந்து வேறுபட்டதாகும். ஏனெனில், இருத்தல் பற்றிய தீர்ப்பு என்பது பொருள்கள் அல்லது நிகழ்ச்சிகளின் இருத்தலைத் (existence) தீர்மானிப்பதாகும். அஃதின்றி நமக்குப் பொருள்கள் அல்லது

நிகழ்ச்சிகள் இருப்பதாக அறிய முடியாது. ஆனால், இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு, பொருள்களின் இருத்தலைத் தீர்மானிப்பதன்று. ஆழ்ந் தெண்ணுவதனால் பெறப்படும் தீர்ப்பின் சார்பின்றிப் பொருள்கள் இருக்க முடியும்; அல்லது நம்மால் அறியமுடியும். ஆனால், இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு, தாமாகவே ஒன்றுக்கொன்று சார்பின்றி அறியப் படுகின்ற நிகழ்ச்சிகளுக்கிடையே மேலும் இசைவு (greater harmony) உண்டாக்குகின்றது. எனவே, எழில் நிலையுள்ள பொருள் (beautiful object) ஒரு பொருளாக (as an object) இருத்தல் பற்றிய தீர்ப்பி னால், அதாவது சொற்பொருள் வகைகளுக்கேற்ப மனத்தால் பற்றப் படுகின்றது (apprehended). அப்பொருள் எழிலுடன் இல்லாவிடி னும், அது ஒரு பொருளென அறியப்படும். ஆனால், அது எழிலுள்ள ஒரு பொருள் என அறிய நம்முடைய உள்ளத்தின் தேவைகளுக்கு அப்பொருளின் பகுதிகள் பொருத்தமாக உள்ளனவா என்பதைக் காணவேண்டும். இது உயிருளிகளுக்கும் பொருந்துவதாய் உளது. அவைகளும் பொருள்கள் என இருத்தல் பற்றிய தீர்ப்புகளினால் அறியப்படுகின்றன. அவற்றின் பல்வேறு பகுதிகள் முழுமையின் நோக்கத்தை நிறைவு செய்யாவிடினும், அவை பொருள்கள் என அறியப்படும். ஆனால், நாம் ஓர் இயைபு பற்றிய தீர்ப்பை அளிப்ப தற்குப் பகுதிகளின் இருத்தலைப்பற்றி அறிவது மட்டும் போதாது; அதற்கு மேற்சென்று, பகுதிகள் முழுமையின் நோக்கத்திற்குப் பொருத்தமாய் உள்ளனவா என்பதையும் அறியவேண்டும். எனவே, இருத்தல் பற்றிய தீர்ப்புத் தனிநிலை அறிவாய்வு கருதும் பொருளாக இருந்ததைப்போல, இயைபுபற்றிய தீர்ப்பு, தீர்வை ஆய்வு கருதும் பொருளாய் உளது.

இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு எழிலியல் (aesthetic) அல்லது நோக்க இயல்பாக (teleological) உளது. அதற்கு நம்முடைய நுகர்ச்சியின் ஒருமைப்பாட்டை (unity of all experience) நிறுவும்பொருட்டு ஓர் அடிப்படை தேவைப்படுகின்றது. அதனை நுகர்ச்சியிலிருந்தே பெற முடியாது. அந்த அடிப்படையானது, தீர்ப்புத் தன்னிடமிருந்து தனக்காகவே அளிக்கும் நியதியாகும். நுகர்ச்சி இயல்பான நியதி களுக்குட்பட்டு இயற்கையிலுள்ள பொருள்களின் அமைப்புகளைப் பற்றிய அளவில் இந்த அடிப்படை இயற்கையின் நோக்கமுடைமை

(the purpose of nature) ஆகும். பொருள்களின் அமைப்புகளைப் பற்றி ஆழ்ந்தெண்ணுவதால் பெறப்படும் மகிழ்ச்சி, இயைபு பற்றிய தீர்ப்புடன் தொடர்பு கொண்ட வகையில் பொருள்களிலுள்ள நோக்கத்தைக் குறிப்பிடுகின்றது. இயற்கை எழில் (natural beauty) என்பது அமைப்புப்பற்றிய அல்லது அகவயமான நோக்கம் (formal or subjective purpose) பற்றிய கருத்தை வெளிப்படுத்துவதாய் உள்ளது. இயற்கை நோக்கம் (natural end) உண்மையான அல்லது புறவயமான நோக்கம் (real or objective purpose) பற்றிய கருத்தை வெளிப்படுத்துவதாய் உள்ளது. முன்னது எழிலியல் தீர்ப்பு அல்லது சுவை (aesthetic judgment or taste) எனலாம்; பின்னது, அளவை இயல் தீர்ப்புகளின் வகை சிலவற்றைச் சார்ந்துள்ளது. ஆக, தீர்வை ஆய்வு இருபகுதிகளையுடையது; இவ்விரு பகுதிகள் முறையே எழிலியல் தீர்ப்பு (aesthetic judgment), நோக்க இயலான தீர்ப்புப் (teleological judgment) பற்றியவையாம்.*

எழிலியல் தீர்ப்புப் பற்றிய ஆய்வு
(THE CRITIQUE OF AESTHETIC JUDGMENT)

எழில் உணர்ச்சி (aesthetic sense), புரிந்துகொள்ளல், இயற்றி நிலை இவற்றிலிருந்து வேறுபட்டதாகும். அது கொள்கையியலானதாகவோ (theoretical) செயல் முறையானதாகவோ (practical) இல்லாமல், தனித்த இனமானது (sui generis). ஆனல், அது அகநிலையானதாய் இருக்கின்ற வகையில் அறிவையும் இயற்றி நிலையையும் ஒத்திருக்கின்றது. அறிவு (reason) உண்மையையும் (truth), இயற்றி நிலை (will) நன்மையையும் (good) இயற்றுவதுபோல எழில்உணர்ச்சி (aesthetical sense) எழில் நிலையை (beautiful) இயற்றுகின்றது.†

தீர்வை ஆய்வின் (Critique of judgment) முதல் பகுதி எழிலியல் தீர்ப்பாகும். எழிலியல், எழில் நிலை (beautiful), அணங்குசால் உயர்நிலை (sublime) பற்றி ஆய்வு செய்யப்படுகிறது. பர்க்

---

* J. Watson: *The Philosophy of Kant, p*, 319.

† Weber & Perry: *History of philosophy*, 381.

(Burke), லெஸ்ஸிங் (Lessing) மெண்டெலஸன் (Mendelssohn) இவர்களின் கருத்துகளைக் காண்ட் தம் மனத்தில் கொண்டதாகத் தெரிகின்றது.

பகுப்பியல்
(ANALYTIC)

எழிலியல் தீர்ப்புப்பற்றிய ஆய்வின் பகுப்பியல் (the analytic of aesthetic judgment) முறையே: (1) எழில் நிலை பற்றிய பகுப்பியல் (analytic of the beautiful), (2) அணங்குசால் உயர்நிலை பற்றிய பகுப்பியல் (analytic of the sublime) என இரு பகுதிகளாய் அமைந்துளது.

எழில் நிலை
(THE BEAUTIFUL)

எழில், பொருள்களில் உள்ளார்ந்திருக்கவில்லை; அது எழில் உணர்ச்சியைப் பிரிந்து இல்லை. எழில் உணர்ச்சியின் விளைவாக எழில் உண்டாகின்றது. ஒரு பொருள் எழில் நிலை பெற்றுளது என்று கூறவேண்டுமானல், எழிலைக் காணும் சுவை பற்றிய தீர்ப்பு (judgment of taste) எத்தகையது என்பதை ஆராய வேண்டும்.

காண்ட், எழில் நிலையைப் பற்றிய வரையறையில் புலன் சார்பான விருப்பம்போல நமக்கு உகந்ததாயிருப்பது (agreeable) என்பதனலோ, நன்மையைப்போல (the good) அறிவுக்கு ஒத்ததாயிருப்பது என்பதனலோ எழில் நிலை நமக்கு உகந்ததாயிருக்கவில்லை என்று கூறுகிருர். தன்னியல்பாகவே அது உகந்ததாயிருக்கிறது. சுருங்கக் கூறின், அது தன்னலச் சார்பற்ற மகிழ்ச்சி (disinterested pleasure) தருவதாய் உளது எனலாம். மேலும், அதுபயனைப்பற்றிய எண்ணங்களிலிருந்து வேறுபட்டிருப்பதுடன் சமூக நலன் (social interest) அல்லது தனி விருப்பு (personal desire) இவற்றின் கலப்பின்றியும் இருப்பதாகும்.

கற்பனைக்கும் புரிந்துகொள்ளலுக்கும் உள்ள இசைவினால் (harmony) எழில் பெறப்படுகின்றது. தன்னைக் காண்கின்ற ஆற்றலுடன் (faculty that perceives) எழில் நிலையிலுள்ள பொருள் முழுமையான இசைவு கொண்டுளது. எதனை எழில் நிலையிலுள்ளது என்று கருதுவது என்னும் கேள்வி பிறந்தால், அதற்கு விடை பின் வருமாறு கூறலாம்: மனத்திற்கு உகந்ததாயுளது என்னும் பண்பையும் (quality), எல்லோருக்கும் உகந்ததாயிருப்பது என்னும் அளவையும் (quantity), எந்தச் சார்பும் (interest) கருத்துப் பொருளும் (concept) இன்றி உகந்ததாயிருப்பது என்னும் உறவும் (relation), கட்டாயமாக உகந்ததாயிருப்பது என்னும் தீர்ப்பு வகையும் (modality) பெற்றுள்ள பொருளே எழில் நிலையிலுள்ளது என்பதாகும்.

எழில் நிலையிலுள்ள பொருள், "நோக்கமற்ற நோக்கமுடைமை (purposiveness without a purpose) என்னும் முரண் நிலையை வெளிப்படுத்துவதாய் உளது. அதாவது, எழில், நுகர்ச்சியைத் தவிர வேறெந்த நோக்கமுமற்றதாய் இருப்பது. எழில் நிலையிலுள்ளது கருத்துப் பொருள்களின்றிப் பொதுமையான மனநிறைவளிக்கும் பொருளாய் இருக்கின்றது. அறவியல்பான நன்மையின் அடையாளமாக எழில் கருதப்படுகின்றது.

அணங்கு சால் உயர்நிலை
(THE SUBLIME)

எழிலியல் தீர்ப்பு எழில்நிலையைப் பற்றி ஆராய்வது போலவே அணங்குசால் உயர்நிலையைப்பற்றியும் ஆராய்கின்றது. எழில்நிலையிலுள்ளது வரையறுக்கப்பட்ட தன்னுடைய அமைப்பினால் (bounded form) மனநிறைவு அளிக்கின்றது. ஆனால்,வரையறையற்றதும் (boundless) அமைப்பற்றதும் (formless) எழிலுணர்ச்சியை விளைக்கக்கூடியவையே. எல்லா ஒப்புமைகளையும் கடந்ததை நாம் அணங்குசால் உயர்நிலையானதெனக் கருதுகின்றோம். அணங்கு சால் உயர்நிலையில் எழும் மனநிறைவு, அமைப்பைக்காட்டிலும் அமைப்பின்மையினால் ஏற்படுவதாகும்.

அணங்குசால் உயர்நிலை முழுமையாக அல்லது எல்லா ஒப்புமைகளையும் கடந்திருப்பதுடன், அதனுடன் ஒப்பிட்டுப்பார்க்கும்போது மற்றெல்லாவற்றையும் அது மிகச் சிறியனவாகச் செய்வதாகவுமுளது. ஆனல், இயற்கையின்பால் உள்ள எதனையும்விட இன்னும் பெரிதாக ஏதாவது ஒன்று இருக்கக்கூடும். எல்லையற்றதே(infinite) முழுமையாய் உயர்ந்ததாய் இருப்பதுடன் அது நம்முள் கருத்தாகவே (idea) காணப்படுகின்றது. உண்மையில், அணங்குசால் உயர்நிலை என்பது இயற்கையில் உள்ளது என்பது அவ்வளவு பொருத்தமன்று. ஆனல், இயற்கையிலுள்ள அதன் நிழல் நம் உள்ளத்தில் பதிகின்றது. எனவே, நம்முள் எல்லையற்றதைப் பற்றிய எண்ணத்தை எழுப்புகின்றதை இயற்கையில் காணப்படும் அணங்குசால் உயர்நிலையானது என வழங்குகிறோம்.*

எழில்நிலைக்குப் பண்பை (quality) முதன்மையானதாகக் கருதியதுபோல, அணங்குசால் உயர்நிலைக்கு அளவு (quantity) முதன்மையாகக் கருதப்படுகின்றது. இந்த அளவு (1) பரப்புடைமை பற்றிய அளவு—கணித இயல்பான அணங்குசால் உயர்நிலை (magnitude of extension—the mathematical sublime), (2) ஆற்றல் பற்றிய அளவு—இயக்கப்போக்குள்ள அணங்குசால் உயர்நிலை (magnitude of power or force—dynamical sublime) என இரு வகைப்படும்.

கணித இயல்பான அணங்குசால் உயர்நிலையில்—எடுத்துக்காட்டாக, ஆழ்கடல், விண்மீன்கள், ஒளி வீசும் வானம், மிகப்பெரியது (colossal), எளிதில் அளவிட முடியாதது இவற்றின் முன்னிலையில்—ஒருவன் தன்னையே உணர்கின்றான்; இவற்றைக் காண்கின்றபோது இவற்றின் மாபெரிய அளவில் திளைக்கின்றான். எனினும், இதில் பெறுகின்ற உணர்ச்சி 'நோக்கமற்ற நோக்கமுடைமை' என்னும் தன்மை பெற்றிருப்பதால் எழில் நிலையில் பெறுகின்ற உணர்ச்சியை ஒத்திருக்கின்றது. இயற்கையில் காணப்படும் இயக்கப் போக்குத் தன்மையுள்ள அணங்குசால் உயர்நிலையில்,—எடுத்துக்காட்டாக இடிமழை, எரிமலை வெடித்தல், மாபெரு நீர்வீழ்ச்சி, கடற்புயல் இவற்றை நாம் தொலைவில் இருந்து காணும் போது—நம்மீது ஆட்சி

*Alexander: *History of Philosophy*. p. 390

செலுத்தாத பெருவலிமையைக் காணுவதால் இவற்றிற்கு நாம் அஞ்சுவதில்லை. கணித இயல்பான அணங்குசால் உயர்நிலையின் நுகர்ச்சிக் கொள்கை இயல்பான அறிவு(theoretical reason), புரிந்து கொள்ளலின் சொற்பொருள் வகைகளைக்காட்டிலும் உயர்ந்தது என்பதை உணர்த்துகின்றது. இயக்கப் போக்குள்ள அணங்கு சால் உயர்நிலை நம்முடைய அறத்தகுதி (moral worth) பௌதிக இயல்பான இயற்கையைக்காட்டிலும் உயர்ந்ததென அறிவிக்கின் றது. இவ்விரு வகைகளிலும் புரிந்துகொள்ளலால் நாம் பெறும் நுகர்ச்சியால் உலகத்தைவிட நாம் மேலானவர்கள் என்பதை உணர்கின்றோம்.*

அளவு நிலையாகக் கருதும்போது (quantitative) யாவற்றிற்கும் முழுமையாக உயர்ந்ததாகவும், அத்துடன் ஒப்பிட்டுப்பார்க்கும் போது பிறவனைத்தும் சிறியனவாகத் தோன்றும்படி செய்வதுமே அணங்குசால் உயர்நிலையாய் உளது. ஆனால், அது ஒரு பொரு ளன்று ; எடுத்துக்காட்டாகச் சீற்றமுள்ள கடலைப்பற்றி நீள நினைக் கின்ற ஒருவன் உள்ளத்தில் எழும் மனவெழுச்சியைச் சொல்லலாம். பண்பு நிலையாகப் (qualitative) பார்க்கும்போது அணங்குசால் உயர்நிலை, எழிலைப்போன்று மகிழ்ச்சியை எழுப்பவில்லை. ஆனால், அது முதலில் துன்பத்தையும் அது வழியாக மகிழ்ச்சியையும் அளிக்கின்றது. உறவு முறையைப் (relation) பற்றிய அளவில் அணங்கு சால் உயர்நிலை இயற்கையை ஓர் ஆற்றலாகத் (power) தோன்றும்படி செய்கின்றது எனினும், அதனுடன் தொடர்பு கொண்ட வகையிலேதான் நாம் நமது உயர்வு பற்றிய உணர்வைப் பெறுகின்றோம். அணங்குசால் உயர்நிலையின் தீர்ப்புவகையைப்பற்றி (modality) ஆராயும் போது, அதைப்பற்றிய நம்முடைய தீர்ப்பு கள் எழில் நிலையைப் பற்றிய தீர்ப்புகளைப் போலவே கட்டாய மான ஏற்புடைமை பெற்றுள்ளன. ஆனால், சிறிது வேறுபாடுண்டு. முந்திய தீர்ப்புகளை ஏற்றுக்கொள்ள அணங்குசால் உயர்நிலை யைப் பற்றிய புலனும் (sense) முதிர்ந்த அறக்கருத்துகளும் (developed moral ideas) தேவைப்படுவனவாய், பிந்தியவற்றைப் பற்றிய

*W. K. Wright: A History of Modern Philosophy, p. 291.

தீர்ப்புகளை ஏற்றுக்கொள்வதைவிட அவை கடினமானவை யாகும்.*

அணங்குசால் உயர்நிலை நம்முடைய புலன்களின் ஆற்றலைக் கடந்திருப்பதனாலும் நம்முடைய கற்பனைக்கு ஒவ்வாதிருப்பதாலும் நாம் முழுமையாக உயர்ந்ததைக் (absolutely great) காணும்போது நம்முடைய சிறுமையையும், திறமையின்மையையும் உணர்வதுடன் அதனைப் புலன் வழிப் பார்வையால் அளக்கமுடியாமலிருக்கிறோம். ஆனால், இத்தகைய தாழ்மை உணர்ச்சியைப் பின்பற்றி விரைவில் ஓர் எதிர்ச்செயல் (reaction) எழுவதுடன் முன்னர்த் தடை செய்யப் பட்ட ஆற்றல்கள் மேலும் மும்முரமாகச் செயலாற்ற ஊக்குவிக்கப் படுகின்றன. அணங்குசால் உயர்நிலை உணர்ச்சி உண்மையில் பொருள்களில் இருக்கின்றது என்பதைவிட, நம்முள் இருக்கின்றது. என்பதே பொருத்தம். அணங்குசால் உயர்நிலையை மனிதன் உணரக்கூடும் என்பது அவனுடைய உயர்வைக் காட்டுகின்றது. அணங்குசால் உயர்நிலை நம்முள் வன்மையான உள்ளக்கிளர்ச்சியை எழுப்பி, நோவு வழியாக மகிழ்ச்சி (pleasure through pain) தருகிறது. எனவே, அணங்குசால் உயர்நிலையில் நாம் பெறுகின்ற மன நிறைவு உடன்பாட்டு இயல்பான மகிழ்ச்சியாகக் (positive pleasure) கருதக்கூடியதன்று; அது வியப்பையும் (wonder) அச்சத்தையும் (awe) உண்டுபண்ணுவதால் அது எதிர்மறையான மகிழ்ச்சியாக (negative pleasure) உளது. இதில் மனிதனுடைய புலத்தன்மை பணிந்துவிடுகின்றது; ஆனால், அவனுடைய ஆன்மிகத்தன்மை உயர்த்தப்படுகின்றது. புலனுணர்ச்சியின் தோல்வி அறிவின் வெற்றியாய் மிளிர்கின்றது. அணங்குசால் உயர்நிலையின் காட்சி (sight) எல்லையற்றதைப் பற்றிய எண்ணத்தை (idea of the infinite) எழுப்புகின்றது.†

சுருங்கக் கூறின், எழில்நிலை பொருளின் அமைப்பைப் (form) பற்றியதாகஇருக்கின்றது எனலாம். ஆனால், அணங்குசால் உயர்நிலை அமைப்பற்ற பொருளையும் (formless object), வரையறையற்றதன்மை

---

*A. Schwegler: *Hand Book of the History of Philosophy*, p. 243.

Falckenberg: *A History of Modern Philosophy*, p. 408.

யையும் (boundlessness) சார்ந்துள்ளது. எழில் நிலை பண்பு (quality) பற்றியதாகவும், ஆனால் அணங்குசால் உயர்நிலை அளவு (quantity) பற்றியதாகவும் இருக்கின்றன. எழில் நிலை உள்ளத்தில் அமைதியை விளைக்கின்றது. ஆனால், அணங்கு சால் உயர்நிலை உள்ள நிலையில் அதிர்ச்சியை எழுப்புகின்றது. எழில் நிலை அமைதியை உண்டாக்குவதனால் உடன்பாட்டு மகிழ்ச்சியைத் தோற்றுவிக்கின்றது. அணங்குசால் உயர்நிலை வியப்பையும் அச்சத்தையும் எழுப்புவதால் எதிர்மறையான மகிழ்ச்சியைத் தோற்றுவிக்கின்றது.

முரணாய்வு

(DIALECTIC)

மற்றெல்லா முரண் ஆய்வுகளையும் போலவே, எழிலியல் தீர்ப்புப் பற்றிய முரணாய்வும் நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு பொதுமைத் தன்மையைப் (an apriori universality) பெற்றிருப்பனவாகக் கூறப்படும் தீர்ப்புகள் தோன்றுமிடங்களிலெல்லாம் நிகழக்கூடியதாக உள்ளது. ஏனெனில், முரணாய்வு என்பது தீர்ப்புகளின் எதிரான தன்மையைச் (contrariety) சார்ந்திருக்கின்றது. சுவை பற்றிய அடிப்படைகளில் எழும் முரண்பாடு சார்புற்ற தீர்ப்பின் இரு நிலைகளைப் பொறுத்ததாய் உள்ளது; 'வெற்று அகநிலையாய் இருந்தும் பொதுமை இருப்பதாகக் கருதவேண்டும் என்று கூறப்படுவது. எனவே, இதனால் பெறப்படும் ஒப்ப முடிந்த இரு உண்மைகளாவன: (1) சுவை பற்றிய செய்திகளில் பிணக்கு இருக்க முடியாது. (2) சுவைகளில் வேறுபாடுண்டு. இதனால் பின் வரும் முரண்பாடு எழுகின்றது. கருத்து (thesis): சுவை பற்றிய தீர்ப்பு, கருத்துப் பொருள்களை அடிநிலையாகக் கொண்டிருக்கவில்லை. இல்லையேல், அது கருத்து மாறுபாட்டுக்கு இடமளிக்கும்; சான்றுகளால் மெய்ப்பிக்கக் கூடியதாயிருக்கும். (The judgment of taste is not based upon concepts; for otherwise it would admit controversy [would be determinable by proofs]). முரண் கருத்து (anti thesis): சுவை பற்றிய தீர்ப்பு, கருத்துப் பொருள்களை அடிநிலையாகக் கொண்டுள்

ளது; இல்லையேல், பிறர் உடன்பாட்டைப் பெறுவதற்காக நாம் அதைப் பற்றிய சொற்போரில் இறங்க மாட்டோம். (The judgment of taste is based upon concepts; for otherwise we could not contend about it [endeavour to obtain assent]) காண்ட் இந்த முரண்பாடு மேற்போக்காக உள்ளது என்றும், இவ்விரு உரைகளையும் சரியான முறையில் புரிந்துகொண்டால் முரண்பாடு நீங்கிவிடும் என்றும் கூறுகின்றார். கருத்து: சுவை பற்றிய தீர்ப்பு, திட்டவட்டமான கருத்துப் பொருள்களை அடிநிலையாகக் கொள்ளவில்லை; அல்லது அது மெய்ப்பித்தலுக்கு இடமளிக்கவில்லை. முரண் கருத்து: சுவை பற்றிய தீர்ப்பு, கருத்துப் பொருளை அடிநிலையாகக் கொண்டுளது. ஆனால், அது திட்டவட்டமின்றியுள்ள கருத்தாகும். இக் கருத்து, தோற்ற நிலைப் பொருள்களுக்கு அடிப்படையாகப் புலன்களுக்கு மேற்பட்டுள்ள ஒன்றைக் கொண்டுளது. இவ்வாறு காண்ட் கருத்தையும் முரண் கருத்தையும் மாற்றியமைக்கின்றார். இந்தப் புதிய அமைப்பில் உரைகளுக்குள் முன் கூறப்பட்ட முரண்பாடு நீங்கிவிடுகின்றது.

அணங்கு சால் உயர்நிலை, அற இயலுடன் எழிலியல் கொண்டுள்ள உறவைக் குறிப்பிடுவதுபோல, எழில் நிலையும் நன்மையுடன் (good) தொடர்பு கொண்டுளது என்பது காணலாகும். அறநியதிக்குத் தேவைப்படும் இணக்கம், புலனுணர்ச்சிக்கும் அறிவுக்கும் இடையே ஏற்படவேண்டுவதொன்று. இவ்விணக்கம் எழிலியல் உள்ளுணர்வில் (aesthetic intuition) பெறப்படுகின்றது என்பதை உணர்வதால் முரண் கருத்து இசைவுபடுத்தக் கூடியது என்றும் புலனுணர்ச்சியில் அறிவியலானது பெறக்கூடியதென்றும் இவ்வாறு இவ்விணக்கம் நன்மையின் அடையாளமாகிறதென்றும் ஊக்கம் பெறும் வகையில் தெளிவு பிறக்கின்றது.

எனவே எழில் நிலை, அணங்குசால் உயர் நிலை ஆகியவைகளிலும் கலையின் எழில், இயற்கையின் எழில் இவற்றிலும் நம்முடைய அறிவுத் திறன்களுக்கும் (power of knowledge) பொருள்களின் தன்மைக்கும் இடையே உள்ள (புதிர்போன்ற) பொருத்தத்தை விளக்கும்பொருட்டு நம்முடைய தீர்வை புலனுக்கு அப்பாற்பட்டதை நாம் குறிப்பிடும்படி கட்டாயப்படுத்துவதாக உள்ளது.

நோக்க அமைப்பு இயலான தீர்ப்பு
(THE CRITIQUE OF TELEOLOGICAL JUDGMENT)

தீர்வை ஆய்வின் (critique of judgment) இரண்டாவது பகுதி நோக்க அமைப்பு இயலான தீர்ப்பைப் பற்றியதாகும். முந்திய பகுதியில் இயற்கைக்குப் பொருள்கள் அகவயமான எழில் ஒத்தமைப்பு உடையவை என்பது கருதப்பட்டது. ஆனால், இப் பொருள்கள் ஒன்றுக்கொன்று தக்கவாறு ஒத்தமைப்புக் கொள்ளக் கூடிய உறவு முறையிலும் உள்ளன. இத்தகைய புறவயமான ஒத்தமைப்புத் தன்மையைப் (objective adaptation) பற்றியே நோக்க அமைப்பு இயலான தீர்ப்பு விளக்குகின்றது.

பகுப்பியல்
(ANALYTIC)

இப்பகுப்பியல் புற நிலையாக ஒத்தமைப்புக் கொள்ளும் வகைகளைத் தீர்மானிக்க முற்படுகின்றது. இது இரண்டு வகைப்படும்: அவை : (1) புறவயமாக ஒத்தமைப்பு கொள்ளல் (external adaptation),(2) அகவயமாக ஒத்தமைப்புக்கொள்ளல் (Internal adaptation) என்பனவாம்.

முதலாவது வகை, ஒரு பொருள் மற்றொன்றுக்கு ஏற்றவாறு ஒத்தமைப்புக்கொள்வதுபயனைப் (utility) பற்றியதாகவே உள்ளதனால் அது சார்புள்ளதாகவே (relative) இருப்பதைக் குறிப்பிடுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாகக் கடலோரத்திலுள்ள மணல் பைன் மரங்கள் (pines வளர்வதற்கு ஏற்றதாக அமைந்துள்ளது. விலங்கினங்கள் வாழ்வதற்கு தேவையான உணவை இவ்வுலகம் அளிக்கவேண்டும். புற நிலையாக ஒத்தமைப்புக்கொள்ளலைப் பற்றிய இந்த எடுத்துக்காட்டுகள் இத்தகைய நிகழ்ச்சிகளில் அவை தம்மைத்தாமாகவே ஒத்தமைத்துக்கொள்ளவில்லை ; ஆனல் தற்செயலாகவே நிகழ்கின்றன என்பதைக் காட்டுகின்றன. மணல், பைன் மரங்கள் வளர்வதற்கு உதவியாக இருக்கின்றது என்னும் விளைவைக் கொண்டு நாம் அதனைப் புரிந்துகொள்ளவில்லை. அதனுடைய

பயனைப் பற்றிய எந்தக் கருத்தும் இன்றியே அதனைப் புரிந்து கொள்ள முடியும். மனித இனம் இப்புவியின்கண் வாழவேண்டும் என்பதற்காகவே உலகம் கட்டாயமாக உணவை உண்டாக்குவதாகக் கருதமுடியாது. சுருங்கக்கூறின், இந்தப் புற நிலையான அல்லது சார்புற்ற ஒத்தமைத்துக்கொள்ளலை இயற்கையின் பொறியியலான அமைப்பைக் கொண்டுதான் புரிந்துகொள்ள முடியும்.

இந்த முடிபுகள், நமக்குத் தெரிந்த அளவில், காரணமின்றி அல்லது தற்செயலாக நிகழ்வனவாக உள. இவை பொருளின் (thing) உள்ளியல்பை (inner nature) வெளிப்படுத்தவில்லை.

ஆனல், அகவயமாக ஒத்தமைத்துக்கொள்ளல் அவ்வாறு நிகழவில்லை. அது இயற்கையின் உயிருள்ள பொருள்களில் முதன்மையாகத் தன்னை வெளிப்படுத்திக்கொள்கின்றது (எடுத்துக்காட்டாக உயிர், வளர்ச்சி போன்றவற்றைக் கூறலாம்). அவற்றிள் பல்வேறு பகுதிகள் ஒன்றுக்கொன்று செயல்படவும் செயல்படுத்தவும் உள்ள உறவுவ்கையில் அமைந்துள்ளன. எல்லாப் பகுதிகளும் முழுமைக்குத் தேவைப்படுவதுடன் ஒன்றுக்கொன்றும் தேவையாயுள்ளன. உயிருளியின் ஒவ்வொரு பகுதியும் ஒரே சமயத்தில் காரணமாகவும் காரியமாகவும் உள்ளது. உயிருள்ள பொருள்கள் பொறிகளைப் (machines) போன்றவையல்ல. அவை படைக்கும் அல்லது அமைக்கும் (creative or formative) திறனைப்பெற்றுள்ளன. அவை பொறிஇயல்பான அடிப்படைகளால் விளக்க முடியாதவை. அவை நோக்க அமைப்பு இயல்பு அல்லது நோக்கமுடைமை பெற்றவை எனக் காண்ட் கூறுகிருர். எனவே, இயற்கையின் உயிருள்ள பொருள்கள் வெறும் பொறி இயல் காரணங்களால் விளக்கக்கூடியவையல்ல. நோக்க இயலான அல்லது இறுதிக் காரணங்களாலேயே அவற்றை விளக்கக்கூடும்.

முரணுய்வு
(DIALECTIC)

இயற்கையான பொறியியல்தன்மையையும் (natural mechanism) நோக்க அமைப்பையும் இணைப்பது நோக்க அமைப்புத் தீர்ப்பின் முரணுய்வுப் பணியாக உளது. அதில் காணப்படும் முரண்பாடு பின்

வருமாறு எழுகின்றது: கருத்து (thesis): சடத்தன்மையுள்ள எல்லாப் பொருள்களும் பொறியியல்பான நியதிகளுக்கேற்பவே உண்டாக்கப்பட முடியும் (all production of material things must be held possible only according to mechanical laws); முரண் கருத்து (anti thesis): சடத்தன்மையுள்ள சில பொருள்கள் பொறியியல் பான நியதிகளை முற்கோள்களாக ஏற்றுக்கொள்வதால் மட்டும் பெறமுடிவனவல்ல. அவற்றை விளக்க இறுதிக் காரணங்கள் (final causes) தேவைப்படுகின்றன. (some products of material nature cannot be held possible on the mere supposition of mechanical laws, but demand for their explanation the existence of final causes).

இவ்விரு உரைகளையும் பொருள்களின் அமைப்பைப் பற்றிய (constitutive) புறவயமான அடிப்படைகளாகக் கருதினால் அவை ஒன்றையொன்று எதிர்ப்பனவாயிருக்கின்றன. எனவே, இம்முரண் தீர்க்க முடியாததாகிவிடும். ஆனால், அவற்றை இயற்கையைப் பற்றிய ஆராய்ச்சியில் நெறிப்படுத்தும் (regulative) அகவய அடிப்படைகளாகக் கருதினால், எதிர்ப்பு மறைந்துவிடும். இவ்வகையில் இம் முரணைத் தவிர்க்கலாம். முந்திய திட்டங்கள் இயற்கையில் காணப் படும் அமைப்புப்பற்றிய கருத்தை ஆய்வுக்குட்படுத்தவில்லை. அவை அக்கருத்தினை அடிநிலை உண்மைப் பொருளான இயற்கையுடன் தொடர்பு படுத்தாமலே ஏற்கவோ மறுக்கவோ செய்தன. நோக்க அமைப்பு நெறிப்படுத்தும் அடிப்படையாகவே உள்ளதென் பதை நாம் அறிந்துள்ளதால், அகவயமான ஒத்தமைப்பு (internal adaptation) இயற்கையைச் சார்ந்ததா, அன்று என்பதைப்பற்றி அக்கறை காட்டவில்லை. நம்முடைய தீர்ப்பு இயற்கை அமைப்பைக் குறிப்பிடுவதாகவே இருக்கின்றது என்பதை வற்புறுத்துகிறோம்.

நாம் அமைப்புப்பற்றிய கருத்து இயற்கையிலேயே இருப்ப தாகக் கூறுவதுடன் நம்முடைய உறவு முறைப் புரிந்துகொள்ளலைப் போல இல்லாமல் வேறு வகையான புரிந்துகொள்ளலுக்கு இயற் கையை அறிய அத்தகைய கருத்து தேவையற்றதா என்பதைத் தீர்மானிக்காமலே விட்டுவிடுகின்றோம். நம்முடைய புரிந்துகொள் ளல் உறவு முறையாக உள்ளது. அது பகுதிகளிலிருந்து முழுமைக் குச் செல்வதுடன் முழுமையே அவற்றினால் உண்டாக்கப்பட்டதாக

வும் கொள்கிறது. எனவே, இயற்கையால் உண்டாக்கப்பட்ட உயிருளிகளில் முழுமையானது பகுதிகளுக்கு மூல அடிப்படையாக (original cause) வும் பகுதிகளுக்கு முற்பட்டதாகவும் இருப்பதுடன் அது நோக்க அமைப்புக் கருத்திற்கேற்ப உள்ளதென்பதன்றி வேறு வகையாகக் கருத முடியாது. (எனினும்) பொதுமையில் தனிப் பட்டதையும், முழுமையில் பகுதிகளையும் முன்னமே உடன் வரையறுக்கப்பட்டவைகளாக காணக்கூடிய உள்ளுணர்வு இயல் பான புரிந்துகொள்ளல் (intuitive understanding) இருப்பின், அது அமைப்பைப் பற்றிக் கருதாமல் இயற்கை முழுவதையும் ஒரே அடிப் படையின்கீழ்க் கருத முடியும்.

எனவே, குறிக்கோள் (the notion of end) பற்றிய கருத்தே காண்ட்டினுடைய அடிப்படைத் தத்துவத்தின் இறுதிப் பகுதியாக உளது. அவர் தம்முடைய 'தனி நிலை அறிவாய்வு', 'செயல் நிலை அறிவாய்வு' ஆகிய நூல்களில் சிற்சில சமயங்களில் குறிக்கோளைப் பற்றிப் பேசினும், பொருள்களின் இயல்பினால் அதைப் பற்றித் தனிப்பட்ட முறையில் விளக்க வேண்டிய தேவை எழுந்தது.

தனிநிலை அறிவாய்வில், இயற்கை நம்முடைய அறிவுத்திறனுக்கு (faculty of cognition) ஏற்றவாறு மாறி அமைகின்றது என்பது புரிந்துகொள்ளலையும் அறிவையும் (reason) இணைப்பதாகத் தோற்றுகின்றது. செயல் நிலை அறிவாய்வில் நம்முடைய செயல் நிலை அறிவின் தேவைக்கு ஏற்றவாறு, இயற்கை, மாறியமை வது கட்டற்ற நிலையையும் கட்டாயத் தன்மையையும் இணைப்பதாக உளது. இவ்விரு ஆய்வுகளிலும் பொருள்களின் அடி நிலையாக உள்ள, புலன்களுக்கு அப்பாற்பட்டதைப் பற்றி அடிக்கடி குறிப் பிடப்படுகின்றது. மிகக் கடினமானதாகக் கருதப்படுகின்ற 'தீர்வை ஆய்வில்' இக்குறிப்பு வெளிப்படையாகவும் இறுதியானதாகவும் காணப்படுகின்றது.

எழில் நிலை பற்றிய கருத்தும் (idea of the beautiful) நோக்கம் பற்றிய கருத்தும் (idea of the purposive) இயற்கை தன்னை அறி கின்ற உள்ளத்தின் இயல்பிற்கேற்றவாறு அமைத்துக்கொள்வதால் எழும் கருத்துகள் ஆகும். இயற்கை இவ்வாறு ஒத்தமைத்துக் கொள்வது நடை முறையில் நிகழ்வதாயுள்ளதேயன்றி அதற்கு ஒரு

விகக் கட்டாயமுமில்லை.* இதன் பயனுக எழில், உயிருளி பற்றிய துறைகளில் நோக்க அமைப்பு இயல்பான விளக்கத்தையே கருத முடிகின்றது. ஆனால், நாம் இவ்வாறு குறிக்கோள்பற்றிய கருத்தைக் (the concept of end) கையாள்வது இத்துறைகளில் மட்டுமன்று. முன்னமே நாம், செயல் நிலை அறிவாய்வில், அறிவு சார் அறக் குறிக்கோள்களுக்குப் பொருத்தமான வாழ்க்கையே அறம் என் பதைக் கண்டோம். இம்மூன்று துறைகளிலும் அதாவது எழில், உயிருளி (organic life), அறஇயல்பான நடத்தை (moral conduct) இவற்றில் நாம் நோக்க அமைப்பியல்பான ஒரு வகை விளக்கத் திற்கே உந்தப்படுகின்றோம். அவ்விளக்கம், மேல் கூறப்பட்ட எழில் முதலியவற்றைத் தன்னுள் கொண்ட நம் உலகம் (the world of space and time) வெறுங்குருட்டுத்தன்மையான பொறி அன்று; ஆனால், உள்ளத்தை ஒத்தது என்று நாம் கருதுவதற்கான சான்று களை அவ்விளக்கம் காண்கின்றது.

அவ்வாறெனின், தனி நிலை அறிவாய்வின் முடிபுகளால் அடை யப்பெற்றதை, அதாவது, இவ்வுலகம் காரண காரிய உறவு முறை களால் தீர்மானிக்கப்பெற்ற பொறி இயல்பான திட்டம் என்பதை, தீர்வை ஆய்வின் முடிபுடன் அதாவது இவ்வுலகம் முழுவதும் ஆன் மிகச் சுவடுகளைப் (spiritual traces) பெற்றுளது என்பதுடன் எவ் வாறு இணைக்க முடியும்? பொறிஇயல் தன்மையை நோக்க அமைப் புடன் (teleology) இணைக்க முடியுமா? முடியும். எவ்வாறெனின், பொறி இயல் தன்மை புரிந்துகொள்ளலின் அடிப்படை என்றும், எனவே விஞ்ஞான இயல்பான அறிவு நிலைக்குக் கட்டாயமானதும் ஏற்புடைமை உள்ளதுமாம் என்றும் ஆகவே புறநிலைத் தோற்றப் பொருளுலகில் மட்டும் ஏற்புடைமை பெற்றுளது என்றும் கூறமுடி யும். ஆனால், நோக்க அமைப்பு இயைபு பற்றிய தீர்ப்பின் அடிப் படை என்றும் அறநுகர்ச்சிக்கு இன்றியமையாததாக இருப்பதனால் அறவுணர்ச்சிக்கும் அதில் வெளிப்படுகின்ற அடி நிலை உண்மைப்

---

* An adaptation which exists as a matter of fact but for which we can find no necessity; an adaptation which is *de facto* but not *de-jure* or necessary.

பொருளுலகிற்கும் ஏற்புடைமையும் பெற்றது என்று கூறமுடியும். ஆனால், இவ்வாறு கூறுவது அவ்விரு அடிப்படைகளையும் இணைப்பதாகாது. ஏனெனில், இவ்விரண்டும் இணைக்க முடியாதவையாக இருப்பின், பொறி இயல் அடிப்படைக்கேற்ப அமைக்கப்பட்ட விஞ்ஞான உலகமோ நோக்க அமைப்பால் ஆளப்பெறும் அற உலகமோ இவ்விரண்டில் ஒன்றை திரிபுக்காட்சி என ஒதுக்கும்படியாகின்றது. ஆனால், காண்ட் இவ்விரண்டில் எதையும் அவ்வாறு ஒதுக்க இசையவில்லை. அப்படியானால், இவற்றை எவ்வாறு இணைக்க முடியும் என்னும் கேள்வி எழுகின்றது.

நோக்க அமைப்பு, பொறி இயல் தன்மையின் குறையை நிரப்ப நம்மால் பயன்படுத்தப்படுவதாகும் என்று கருதும் வகையில் இணக்கம் தோன்றலாம். அதாவது, பொறிஇயல் தன்மையால் இப்பிரபஞ்சத்தின் எல்லாத் தன்மைகளைப் பற்றியும் குறைவற்ற முறையில் விளக்க முடியவில்லை. எனவே, தன்னைவிட விரிவான ஓர் அடிப்படையின், அதாவது நோக்க அமைப்பு அடிப்படையின் துணை அதற்குத் தேவைப்படுகின்றது. நம்முடைய புரிந்துகொள்ளலுக்குத் தோன்றுகின்ற உலகம் தனிப்பட்ட சிலவற்றை நுகர்ச்சியில் தரப்பட்ட தனிமங்களாகக் கொண்டு அவற்றை ஒரு குறிக்கோளுக்கேற்ப இணைக்கப்பட்டதாகும். எனவே, நோக்க அமைப்பு, விஞ்ஞான இயல்பான புரிந்துகொள்ளலின் இணைக்கும் பணியில் மேலும் தொடர்ந்து ஈடுபடுவதால் அடையப்படுவதாகத் தோன்றுகின்றது.

நம்முடைய உள்ளம் இப்பணியில் ஈடுபடும் போது (1) புரிந்து கொள்ளல் நிலை (stage of understanding), (2) இயைபு பற்றிய தீர்ப்பு நிலை (stage of reflective judgment) என்னும் இரு நிலைகள் வழியாகச் செல்வதால், இரண்டாவது நிலை முதல் நிலையின்மேல் ஏற்றப்பட்டதைப் போலத் தோன்றுவது இயற்கையே. ஆனால், நம்முடைய உள்ளம், நுகர்ச்சியின் தரப்பட்ட தனிமங்களைப் பற்றிய இப்பணியை உடனடியாக நிகழ்த்தினால், ஒருகால் அப்பொழுது அவற்றால் பெறப்படும் தொகுப்பு (synthesis) பொறி இயல் வகையில் எவ்வளவு கட்டாயமாக உளதோ அவ்வளவு கட்டாயமாக உயிருளி அல்லது நோக்க வகையிலும் இருக்கலாம்.

காண்ட் இதனைப் பொருத்தமாகக் கொள்கின்றார். புலச்சார் பற்ற புரிந்துகொள்ளலுக்கு (non-sensuous understanding—இது உள்ளுணர்வியல்பான புரிந்துகொள்ளல்—intuitive understanding என்றும் கூறப்படுகின்றது) நோக்க அமைப்பிற்கும் பொறி இயல் பான காரணத்திற்கும் இடையே முரண் இருக்க முடியாது.*

அத்தகைய புரிந்துகொள்ளலைப்பற்றிய கருத்து அறிவு நிலைக்கு அப்பாற்பட்டதாக (transcendent) உள்ளது. ஏனெனில், அதற்கேற்ப உள்ளுணர்வில் ஒன்றும் பெறப்படவில்லை. ஆயினும், அது செயல் நிலை அறிவைப் பொறுத்த அளவில் உறுதியாகப் பெறப்படுகின்றது. ஏனெனில், செயல் நிலைக் கட்டாயத்தால் இந்த மேலான புரிந்துகொள்ளலுக்குக் குறிப்பிட்ட ஒரு நோக்கம் அல்லது குறிக்கோள் இருப்பதாகக் கூறவேண்டுவதாகிறது. அற நியதி அல்லது செயல் நிலை அறிவு நாம் மேலான நன்மையைப் பெற வேண்டும் என வற்புறுத்துகிறது. அதனைப் பெறுவது இயற்கை யைக்காட்டிலும் உயர்ந்த ஓர் ஒழுங்கு முறை இருப்பதைச் சுட்டு கிறது. ஆகவே, நாம் யாவற்றிற்கும் உயர்ந்த காரணத்தை அற இயல்பான காரணமாகக் கருத வேண்டும். இயற்கை ஒழுங்குக்கு உட்பட்டிருப்பதால் அதில் அக்குறிக்கோளை நாம் அடைய முடி கின்றது. எனவே, காண்ட்டின் தத்துவத்தின் முடிவான கருத்து அறவியல் நோக்க அமைப்பு (ethical teleology) பற்றியது என்று கருதப்படுகின்றது.†

திறனாய்வு
(CRITICAL ESTIMATE)

காண்ட்டினுடைய தத்துவத்தின் பரப்பையும் ஆழத்தையும் நுட்பங்களையும் பற்றி இதுகாறும் ஓரளவு கண்டோம். இப் பொழுது அவருடைய திட்டத்தில் காணப்படும் சில குறைபாடு களையும் சிறப்புகளையும் சுருக்கமாகக் கருதுவோம்.

* பொறி இயல்பான உலகத்திற்கும் நோக்க அமைப்பியல்பான உல கத்திற்கும் ஏற்படுத்தப்பட்ட இணக்கம் காண்ட்டிற்குப் பொருத்தமான யூக மாகவே தோன்றுகிறது.

† R. Adamson: *Philosophy of Kant*, p. 138.

காண்ட், தத்துவச் சிக்கல்களைப்பற்றிய தம்முடைய ஆராய்ச்சியைத் 'தீர்வை ஆய்வுடன்' முடிக்கின்றார். அவருடைய ஆராய்ச்சிக்கு முறையான உளவியல் தேவைப்படுவதாக உளது. ஆயினும், அவர், தம்முடைய ஆய்வுப்பணியை, அறிவின் தொழிற்பாடுகளைப் பற்றிய விளக்கத்தில் முப்பிரிவுகளாக உளவியல்பான அடிப்படையைக் கருதுகோளாகக் கொண்டே வகுத்துள்ளார். உளவியலின் பால் இத்தகைய தெளிவற்ற அவருடைய போக்கு வெகுவாகக் குறை கூறப்படுகின்றது. அவ்வாறே அவருடைய திட்டத்திற்கு முறையாக வளர்ச்சிபெற்ற அளவை இயல் இல்லாதிருப்பது குறைபாடுடையதாகவே உளது. தம்முடைய கடந்த நிலை அளவை இயலை (Transcendental Logic) அரிஸ்டாட்டிலின் அமைப்பு நிலை அளவை இயலிலிருந்து காண்ட் வேறுபடுத்துவதனால், அந்தத் தேவை மிகுதியாக உணரப்படுகின்றது; காண்ட், பிந்தியதைத் தம்முடைய தத்துவத்தின் தொடக்க நிலையாகவும் வழிகாட்டியாகவும் கையாண்டார். முந்தியது நுகர்ச்சிக்குப் புறம்பாக உள்ள அறிவு முதற்கொள்கை (theory of extra-experimental rationalism) என்னும் வகையில் அதன் உள்ளீடாய் உள்ளது. ஆனால், காண்ட் எந்த இடத்திலும் இவ்விரண்டிற்குமுள்ள உறவைப்பற்றி விளக்கவில்லை. எனினும், தனிச்சிறப்பு வாய்ந்த அவருடைய அறிவளவைத் திட்டம் அறிவு பற்றிய எக்கொள்கையைக் கையாள்கின்றது என்னும் கேள்வியை எழுப்பும்போது அவற்றின் உறவு முறையின் தேவை முதன்மையானதாக உணரப்படுகின்றது.*

இடத்தைப்பற்றிக் காண்ட் கொண்டுள்ள கருத்து, அவர் காலத்தில் செல்வாக்குப் பெற்றிருந்த யூக்ளிடின் வடிவகணிதத்திற்குப் பெரிதும் பொருந்தியுள்ளதாகக் கருதப்படுகின்றது. காண்ட் இடமும் காலமும் ஒருவகையில் அக நிலையானவைகளாகவும் மற்றொருவகையில் புற நிலையானவையாகவும் தோன்றுகின்றன என்றும், அவை நாம் பொருள்களைக் காணும் புலனுணர்ச்சியின் அமைப்புகள் அல்லது பொருட்டுகளாக (forms or conditions of sensibility) உள்ளன என்றும் முடிவு கட்டினார். காண்ட், இடத்

* Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 7, p. 658

தின் அகநிலைத்தன்மையை விளக்க ஆவல் கொண்டது சடக் கொள்கையிலிருந்து தப்புவதற்காக என்று தோன்றுகிறது. இடம் அக நிலையானதாகவும் பொதுமையானதாகவும் இருக்குமேயானால் கடவுளும் இடத்தில் இருப்பவராகவும் இடத்தின் தன்மை (spatial) சடத்தன்மை ஆகியவற்றைப் பெற்றவராகக் கொள்ள நேரிடும் என்று காண்ட் அஞ்சினார். எல்லா உள்பொருளும் முதன்மையாக நம்முடைய புலனுணர்ச்சிகளாலும் எண்ணங்களாலுமே அறியப் படுகின்றன என்று விளக்குகின்ற ஆய்வு இயல்பான கருத்துக் கொள்கையில் (critical idealism) அவர் மனநிறைவு கண்டிருக்க லாம்.

இடம், காலம் இவற்றைப் பற்றிய கருத்துகள் காண்ட்டிற்குப் பின்னர்ப் பலவகையான மாறுபாடுகளுக்குள்ளாயின. இருபதாம் நூற்றாண்டில் வாழ்ந்த ஐன்ஸ்டைன் (Einstein) இடம், காலம் இரண் டையும் தமது சார்புக் கொள்கை (Theory of relativity)யினால் நான்கு பரிமாணங்களுடைய ஒரே இடம்—காலத்தின் (space-time) கூறுகளே என்று விளக்குகிறார். எனவே, காலம் என்பது தனிப் பட்ட இயல்பு ஏதும் இல்லாததாகத் தோன்றுகிறது.

ஆயினும், வேறுசில அறிஞர்கள் செய்த ஆராய்ச்சியின் பயனாக இடத்தைக் குறிப்பிடும் 'இடையில்' என்னும் கருத்தைவிட, 'முன்' 'பின்' என்று காலத்தைக் குறிப்பிடும் கருத்து அளவை முறையாகப் பார்த்தால் பழமையானது என்பது புலப்படுகின்றது.

முழுமுதலை (absolute)க் கண்டுபிடிக்க முயல்வது கானல் நீரை நாடிச் செல்வது போன்ற முயற்சியாகும் என்றும், இத்தகைய முயற்சியில் ஈடுபடாமல் விஞ்ஞான இயல்பான உண்மையின் சார் புற்ற தன்மையில் (relativity of scientific truth) காண்ட் மன நிறைவு கண்டிருக்கலாம் என்றும் சிலர் கருதுகின்றனர். அண்மையில் இங்கி லாந்தில் பியர்ஸன் (Pearson), ஜெர்மெனியில் மாச் (Mach), பிரான் ஸில் ஆன்றி புவாங்கரே (Henri Poincare) ஆகியோர் நடத்திய ஆராய்ச்சிகள் காண்ட்டின் கொள்கையைவிட ஹ்யூமின் கொள் கையை ஒத்தனவாகத் தோன்றுகின்றன. அதாவது, எல்லா விஞ் ஞானங்களும் உண்மையைப் பற்றிய அளவில் சார்புற்றவையாக உள்ளன. விஞ்ஞானமே சடத்தைப்பற்றி அக்கறை கொள்ள

வில்லை; பெரிதளவு மெய்ம்மைத்திறம் கிடைத்தல் போதுமென அமைவு கொள்கிறது. ஒரு வேளை கட்டாயமான அறிவு என்பதே கட்டாயமில்லை போலும்!*

நுகர்ச்சியில் பெறப்படும் பல தனிமங்களை உறவுபடுத்தி உயிருளியைப் போன்ற ஒரு முழுமையை அமைக்கும் முயற்சி காண்ட் சொற்பொருள்களை வருவிக்கின்றதில் முதல் முதலாகத் தோன்றுகிறது. இம்முயற்சியில் அவர் முழுமையான வெற்றி கொண்டதாகக் கருத முடியாமற்போயினும், அவர், தன்னுணர்வு (self-consciousness), சொற்பொருள் வகைகளின் திட்டம் (system of the categories), புலன்கள் அளிக்கும் விவரம் (data of sense) இவற்றை ஒன்று சேர்த்தார் என்பது திண்ணம். தன்னுணர்வின் பொருட்டுகள் நம் நுகர்ச்சி எழுவதற்குத் தேவையான பொருட்டுகள் என அவர் விளக்கியுள்ளார். ஆயினும், தன்னுணர்வின் பொருட்டுகளே எவ்வாறு சொற்பொருள் வகைகளாகவுள்ளன என்பதை அவர் விளக்கவில்லை; விளக்க முயலவுமில்லை. சொற்பொருள் வகையும் புலனால் அளிக்கப்படும் விவரமும் எவ்வாறு இணைகின்றன என்று விளக்க ஓரளவு முயன்றார் என்பது உண்மையே. ஆனால், அதிலும் அவர் மிகுதியாக வெற்றியடைந்தாரெனக் கருத முடியவில்லை என்று சிலர் குறை கூறுகின்றனர்.

சொற்பொருள் வகைகளைப்பற்றிய முறையான விளக்கம் முதன்முறையாக அரிஸ்டாட்டிலினால் தரப்பட்டது. பல நூற்றாண்டுகள் அதன் செல்வாக்கு நீடித்திருந்தது. அவர், உள்பொருளை அறிகின்ற இறுதியான வகைகளே (ultimate modes o apprehension) அதன் உளவாந்தன்மையின் இறுதியான வகைகளாகவும் (ultimate modes of being) உளவென்று கருதினர். எனவே அரிஸ்டாட்டில் சொற்பொருள் வகைகளை உள்பொருளின் இறுதியான வகைகளாகவும் இறுதியான அறிவகைகளாகவும் (at once ultimate modes of being and ultimate modes of apprehension or predication) கொள்கிறார். எனினும், அவர் பத்து வகையான சொற்பொருள் வகைகளை எவ்வாறு பெறுகின்றார் என்பதை விளக்கவில்லை.

* W. Durant : *Story of Philosophy*, p. 287.

காண்ட்டினுடைய கருத்துப்படி சொற்பொருள் வகைகள் மனிதன் அறிகின்ற இறுதியான வகைகளாக (ultimate modes of human apprehension) அல்லது தொகுப்பு அமைப்புகளாக (forms of synthesis) உள. எனவே, அவற்றைக் காண்ட், தீர்ப்பின் அமைப்புகளிலிருந்து (forms of judgment) வருவிக்கின்றூர். ஆனல், அவர் தீர்ப்பின் இறுதியான அமைப்புகள் எவை என்று முதலில் ஆய்வு முறையாகத் தீர்மானிக்காமலே அமைப்பு நிலை அளவை இயலில் வழக்கமாக ஏற்கப்பட்ட பட்டியலைச் சிறிது விரிவாக்கி எடுத்துக்கொண்டார்.*

காண்ட் திட்டவட்டமாகச் சொற்பொருள் வகைகள் சரியாகப் பன்னிரண்டு என்று கணக்கிடுவதைக் கண்டு ஷோபன்ஹவரைப் போல நாமும் ஐயத்திற்கும் வியப்பிற்கும் உள்ளாகிறோம். மும் மூன்ருகப் பிரித்து இவற்றை நீட்டியும் குறுக்கியும் சுற்றிவளைத்தும் விடாப்பிடியாக எல்லாப் பொருள்களுக்கும் பொருந்தச் செய்வதனுல், நாம் இந்நிலைக்குள்ளாகிறோம். மேலும், சொற்பொருள் வகைகள் அல்லது சிந்தனையை விளக்கும் அமைப்புகள் (interpretative forms of thought), புலனுணர்ச்சி, நுகர்ச்சி இவற்றிற்கு முன்பாகவே உடன் பிறந்தவைகளாக உள்ளனவா என்னும் கேள்வியும் எழலாம். ஒரு வேளை, தனிப்பட்டவர்களில் அவ்வாறு இருக்கலாம். ஸ்பென்ஸர் (Spencer) கருதுவதுபோல, முதலில் இனத்திலும் பின்னர்த்தனிப்பட்டவர்களால்அதிலிருந்து பெறப்படுவதாகவும் இருக்கக்கூடும். சொற்பொருள் வகைகள் புலனுணர்ச்சி, புலக்காட்சி இவை தாமாகவே படிப்படியாக முறைப்படுத்தித் தம்மை அமைத்துக்கொள்வதால் உண்டாக்கப்படும் சிந்தனையின் தடங்களாக (grooves of thought) இருக்கக்கூடும். நினைவுதான் புலன் உணர்ச்சிகளைப் புலக்காட்சிகளாகவும் புலக்காட்சிகளை எண்ணங்களாகவும் வகைப்படுத்தி விளக்கவும் செய்கின்றது; ஆனல், நினைவு பின்னெழுவதாக (accretion) உளது.

காண்ட் நம்முள் இயல்பாகவே இருப்பதாகக் கருதுகின்ற உள்ளத்தின் ஒருமைப்பாடு ('கடந்த நிலை இயல்பான உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு'), நுகர்ச்சியினுல் பெறப்படுவதே

Encyclopaedia Britannica, vol. 5, pp. 28, 29.

(acquired)—அதுவும் எல்லோராலும் பெறப்படுவதன்று; மேலும், மெய்ப்பாடு நிலைமறதி (amnesia), அல்லது மாறும் ஆளுமை (alternating personality), அல்லது பித்துப்பிடித்த நிலை (insanity) இவற்றில் அந்த ஒருமைப்பாட்டை இழக்கவும் பெறவும் கூடும். கருத்துப் பொருள்கள் ஆராய்ச்சியினல் பெறப்படுபவையேயன்றி, பரிசாகப் பெறப்படுபவை அல்ல. இவ்வாறெல்லாம் சொற்பொருள் வகைகளைப் பற்றியும் உள்ளத்தின் ஒருமைப்பாட்டைப் பற்றியும் ஐயங்கள் ஏற்படுகின்றன.*

சொற்பொருள் வகைகள் நுகர்ச்சியில் காணப்படும் பொருள்களுக்குப் பொருந்துகின்றன என்று 'புரிந்துகொள்ளலின் தனிநிலை கருத்துப் பொருள்களின் திட்ட அமைப்பில்' காண்ட் விளக்கியுள்ளார். இது அவருடைய கொள்கைக்கு முற்றிலும் முரணுகத் தோன்றுகின்றது என்று குறை கூறப்படுகின்றது. ஆய்வுப் பணியை மேற்கொள்வதற்குமுன் அவர் கொள்கை இருந்த வகையில் அது உருவாகியது. ஏனெனில், கருத்துப் பொருள்களும் புலனுணர்ச்சிகளும் ஒன்றின்றி மற்றென்று பிரித்து அறிய வாராதவை. இவை உருவமும் உள்ளீடும் (form and content) போலப் பிரிக்க முடியாதிருப்பதால் இவற்றை ஒன்ருக இணைக்க முயல்வது வீணுகை ஏற்படுத்திக்கொள்ளும் சிக்கலாகும். ஆக, சொற்பொருள் வகைகளின் திட்ட அமைப்பில் விளக்கப்படுகின்ற சிக்கல் எழுவதற்குக் காரணமே இல்லை. சுருங்கச் சொல்லின், தம் கொள்கைக்கு ஒவ்வாத ஒரு சிக்கலை ஏற்படுத்திக்கொண்டு அதற்கு அவர் விடை காண முயல்கின்ருர் என்னலாம்.

இரண்டாவது நுகர்ச்சி சார் உவமையில் (காரணத்தைப் பற்றியதில்) காண்ட் தெரிவிக்கும் கருத்தைச் சிலர் குறைபாடுடையதாகக் கருதுகின்றனர். அவர்கள், இல்லாத சிக்கலைக் காண்ட் ஏற்படுத்திக்கொண்டார் என்கின்ருர்கள். அதாவது, காரண காரிய அடிப்படையைக் கையாள்வதற்கு ஏற்ற தறுவாய்கள் எவை என எவ்வாறு நம் உள்ளம் அறிய முடியும் என்று அவர்கள் கேட்கின்ருர்கள். மேலும் தொடர்ச்சி (sequence), மட்டிலுமே தீர்வு செய்வதற்கு வேண்டப்படுவதாக இருக்க முடியாது. ஏனெனில், பல

* W. Durant: *Story of Philosophy*, p. 288.

தொடர்ச்சிகளில் காரண காரிய உறவு காணப்படவில்லை என்பது ஒருபுறமிருக்க, தொடர்ச்சி இன்மையும் காரண காரிய அடிப்படையைப் பயன்படுத்துவதைத் தடை செய்வதில்லை. காரணமும் காரியமும் 'முன்', 'பின்' என இராமல், பெரும்பாலும் உடனிருப்பதைக் காண்கின்றோம். ஆனால், இவ்வாறு குறை கூறுவோர் காண்ட் காரண காரிய அடிப்படையை மெய்ப்பிக்கச் செய்த முயற்சியின் மையக்கருத்தை உணரத் தவறியதால் இடர்ப்பாடுகளைக் காண்கின்றனர்.

அடி நிலை உண்மைப் பொருள்களைப்பற்றிக்காண்ட் அளித்துள்ள விளக்கம் குழப்பமானதாகவும் முரண்பாடுடையதாகவும் கருதப்படுகின்றது. நம்முடைய புரிந்துகொள்ளல் தனக்காகப் பொருள்களை உண்டாக்குகின்றது (the understanding makes for itself objects) எனக் காண்ட் கண்டுபிடித்த போதிலும், அதனுடைய முழு உண்மையை உணரவில்லை. அவ்வாறு உணர்ந்திருப்பாராயின், அடி நிலை உண்மைப் பொருள்களைப் பற்றிய கொள்கையை அவ்வாறு அமைத்திருக்கமாட்டார். அவர் கொள்கை உண்மையானால் அடி நிலை உண்மைப் பொருளின் நிலை என்ன ?

அடி நிலை உண்மைப் பொருள்களை நாம் அறிய முடியாது என்பதும் அவை தனிப்பட்ட இயல்புள்ளவை என்பதும் உண்மையாயிருப்பின், புரிந்துகொள்ளலால் நாம் பெறுகின்ற அறிவு (knowledge) உண்மையான அறிவாகாது. ஏனெனில், அவர் கருத்துப்படி, பொருள்களின் உண்மையான நிலையை நாம் அறிவதில்லை, இது ஐயக்கொள்கைக்கு வழிகோலுவதாகவும் உளது. காண்டினால் அடி நிலை உண்மைப் பொருள்பற்றிய கருத்தைத் தவிர்க்கவும் முடியவில்லை. ஏனெனில், அடி நிலை உண்மைப் பொருளுலகின் எல்லா இயல்புகளையும் சிந்தனையின் இயல்பைக் கொண்டே அவரால் விளக்க முடியவில்லை. அதனால் அடிநிலை உண்மைப் பொருளைப் பற்றித் தம் கொள்கையை வகுத்தார். ஆனால், அதைத் தம் கொள்கையில் வைத்துக்கொள்ள முடியாதது போல விடவும் முடியாதவரானார். இவ்வாறு, அடி நிலை உண்மைப் பொருளைப் பற்றிய அவருடைய கருத்து, குறைகூறப்படுகின்றது.

மேலும், அடி நிலை உண்மைப் பொருள்பற்றிய கொள்கை அவ

ருடைய திட்டத்தில் முரணான நிலையில் இருப்பதாகவும் கருதப்படு கின்றது. ஒரு புறம், நம்முடைய புலன்களைத் தூண்டுவதற்காக நம்முள்ளத்திற்குப் புறம்பாக ஒன்றும் இல்லையானால், அறிவு (knowledge) பெற முடியாது. மறு புறம், ஆனால் உளப்பான்மையற்றது (non-mental) நம்மால் அறிய முடியாததாக உளது. ஏனெனில், நம்முடைய அறிவினால் பெறப்படுவது உள்ளத்திற்கு இயல்பான நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு அமைப்புகளுக்கு அதாவது இடம், காலம், சொற்பொருள் வகைகளுக்குட்படுத்தப்பட்டே பெறப்படுகின்றது. எனவே, காண்ட் அடி நிலை உண்மைப் பொருள்களில் நம்பிக்கை கொள்ள வேண்டுவதுடன் அதனை நம்மால் அறிய முடியாது என்று கூறும்படியாகவும் உளது. நம்மால் அறிய முடியாது எனினும் நம்ப வேண்டியதாக உளது என்னும் நிலை காண்ட்டிற்குப் பின்வந்தவர்களைத் திகைக்கச் செய்வதாக உளது. இந்நிலையைத் தவிர்க்க இரு வகையான வழிகள் தோன்றின. அவையாவன (1) அடிநிலை உண்மைப் பொருளை ஏற்றுக்கொண்டு அதற்குத் தகுந்த விளக்கம் கூறுவது; (2) அடி நிலை உண்மைப் பொருளை ஏற்க மறுப்பது. (முந்தியதை ஜாக்கொலி (Jacoli) யும் பிந்தியதை பிக்டே (Fichte) வும் பின்பற்றினர்.)

காண்ட் உருவாக்கிய அறக்கொள்கையைப் பற்றிப் பல்வேறு குறைகள் கூறப்படுகின்றன. அற நியதி, அவர் கருத்துப்படி, விளைவுகளைப் பற்றிக் கருதுவதில்லை. அற நியதியைப் பின் பற்றுவது வேறெந்தப் பயனையும் கருதாது, அந்நியதியின் பொருட்டேயாகும். அதாவது, கடமையைக் கடமையின்பொருட்டே செய்யவேண்டும். ஆனால் விருப்பத்தினால் தூண்டப்பட்ட செயல் அச்செயலைக் கடந்த ஒரு குறிக்கோளை அடையும் நோக்கம் கொண்டதாகவே உளது.

காண்ட்டின் கொள்கை இயற்றி நிலையைப்பற்றிப் போதிய விளக்கம் அளித்தபோதிலும் அக உணர்வு (insight) பற்றிய விளக்கத்தில் குறைபாடுடையதாகவே உளது. அதாவது, ஒருவன் கடமையை அறிந்துள்ளதாக வைத்துக்கொண்டால், அவன் ஏன் கடமையைச் செய்யவேண்டும் என்பதை விளக்குவதாகவே காண்ட்டின் கொள்கை உளது. உண்மையில், அவர் அறக் கடப்பாட்டின் மூலத்தையும் அதிகாரத்தையும் பற்றிக் கூறுகின்றாரேயன்றி, நாம்

அதனை எவ்வாறு அறியமுடியும் என்று அறிவிக்கவில்லை. இயற்றி நிலையைப் பற்றிய சிக்கலைப்போலவே அக உணர்வு பற்றிய சிக்க லும் தீர்ப்பதற்கு அரிதாக உளது. எடுத்துக்காட்டாக, ஹாம்லெட் (Hamlet) கடமையைச் செய்யத் தயங்கவில்லை; ஆனால், தம் கடமை எது என்பதை அவரால் முடிவு செய்ய இயலவில்லை. இத்தகைய சிக்கல்கள் நம்முடைய வாழ்க்கையில் எழுகின்றன. எனவே, சரி யான முறையில் செயலாற்ற நல்ல நோக்கங்கள் மட்டுமல்லாமல் நல்ல தீர்ப்பும் வேண்டும்; இயற்றி நிலை மட்டுமன்றி அகவுணர்வும் வேண்டும். எனவே, காண்ட்டினுடைய கொள்கை இயற்றி நிலை யின் முதன்மையை வற்புறுத்திய போதிலும், அகவுணர்வுக்குரிய முதன்மை அளிக்கவில்லை.

அடுத்தபடியாக, நேர்மையான நடத்தை (right conduct) யைக் கடைப்பிடிக்கக் காண்ட்டினுடைய வாய்பாடுகள் (formulae) தேவை இல்லை என்று கூறப்படுகின்றது. அதற்கு, அவர், அற நியதி எதை விதிக்கின்றது என்பதைக் குறிப்பிடத் தாம் பொதுவான சில மேற் கோளுரைகளை (maxims) அளிப்பதாகப் பதில் கூறலாம். அவற்றுள் முதன்மையானது, 'பொதுமையானதாகக்கூடிய செயல்களையே நாம் செய்ய வேண்டும்' என்பதாகும். நாம், காண்ட்டினுடைய அறக்கொள்கையின் பொதுவான முற்கோள்களை ஏற்றுக்கொண் டால் நடத்தைக்கு வழி காட்டுவதாக உள்ள இம்மேற்கோளுரை கள் சில குறைபாடுகளுடையனவாகத் தோன்றுகின்றன.

முதலாவதாக அவர் கொள்கை சரியானதாக இருப்பின், இம் மேற்கோளுரைகள் தேவை இல்லை. சரியான செயலாகக் கருதப்படு வது அற உணர்வினால் தீர்மானிக்கப்படுவதாகும். அறநியதியின் கட்டளைகளைப் பின்பற்றி நடப்பதே சரியாக நடப்பதுமாகும். அற நியதிக்கு எத்தகைய அடையாளமும் தேவை இல்லாதிருப்பதுடன் அதன் அதிகாரமும் விளைவுகளைச் சார்ந்திருக்கவில்லை.

இரண்டாவதாகப் "பொதுமையானவையாகக்கூடியவற்றைச் செய்யவேண்டும்" (universalization) என்னும் வாய்பாடு எப்பொழு தும் கடைப்பிடிக்க முடியுமா என்னும் ஐயம் எழுகின்றது. ஏனெ னில், அறச்சிக்கல்கள் பலவகைப்பட்டவை. சிலவேளைகளில் பொது மையானவையாகக் கூடிய மறுவழிகள் (alternatives) எழும்போது

எதைச் செய்வது எனத் தடுமாற்றம் எழுகின்றது. எடுத்துக்காட்டாக ஒரு பொய்யைச் சொல்லி ஓர் உயிரைக் காப்பது முறையா? சிலர் அதை ஏற்றுக்கொள்வர். ஆனால், இங்கு "நாம் உண்மையே பேசவேண்டும்" (We ought to tell the truth), "நம்மால் இயன்றபோது உயிரைக் காக்க வேண்டும்" (We ought to save life whenever we can) என்னும் இரு அடிப்படைகளும் பொதுமையானவையாகக் கூடியனவாக உள. ஆனால், நாம் முன்னமே பொய் கூறுவதைப் பொதுமையானதாக்கமுடியாது என்பதனாலேயே அறநியதி உண்மையே பேசவேண்டும் என்று அறிவிப்பதைக் கண்டோம். எனவே, இத்தகைய சிக்கல்களில் காண்ட்டினுடைய வாய்பாடு நம்முடைய கடமையைத் தீர்மானிப்பதில் உதவி அளிக்கவில்லை.

வேறு சில நிலைகளில் "பொதுமையானதாகக் கூடியதைச் செய்ய வேண்டும்" என்னும் வாய்பாடு தவறான முடிவுகளுக்கும் செலுத்துகின்றது. எடுத்துக் காட்டாக, ஒரு சிலர் துறவு வாழ்க்கையை மேற்கொள்ளலாம். அது மற்றவர்களுக்குப் பொருந்தாமல் இருக்கலாம். துறவு வாழ்க்கை அற நியதிப்படி போற்றத்தக்கதே. இதனால் எல்லோரும் துறவு வாழ்க்கையை மேற்கொள்ளக் கடப்பாடுடையவர் என்று நாம் கூறுவதாகாது. துறவு வாழ்க்கையைப் பொதுமையானதாக்க முடியாது. அவ்வாறு செய்தால், பின்னர், துறவை மேற்கொள்ள ஒருவருமிரார். இத்தகைய நிலைகளில் பொதுமையான வாய்பாட்டைக் கையாளுவதனால் முடிவு செய்ய இயலாது. எனவே, மறுவழிகள் எழும்போது அவற்றின் விளைவைக்கொண்டே நம்முடைய தீர்ப்பு அமைய வேண்டியதாகிறது.* (ஆனால், காண்ட்டின் கொள்கை கடமையைச் செய்வதில்விளைவைப் பற்றிக் கூறுவதை அறவே ஒதுக்குகின்றது என்பதை நாம் நினைவு கொள்ள வேண்டும்.)

மேலும், காண்ட் விளக்கியுள்ள வகையில் சார்பற்ற கடப்பாடு வெறுஞ்சட்ட அளவிலும் (formalistic and legalistic), கண்டிப்பாகவும் (stringent), வளைந்து கொடுக்காமலும் (rigid) இருப்பதாகச்

---

*C. E. M. Joad: *Guide to the Philosophy of Morals and Politics*, pp. 213—217.

சிலர் குறை கூறுகின்றனர். காண்ட், நியதியை நியதியின் பொருட்டே பின்பற்ற வேண்டும் என்று வற்புறுத்துவது நன்மை யானது (good). நியதியைக்காட்டிலும் இறுதியான அறவியல் கருத்து என்பதை உணராததனுல் எழுகின்றது.

நல்ல இயற்றிநிலை நல்ல செயல்களை உண்டாக்கவில்லையானல் அதனை நல்லதெனக் கருத முடியாது: ஒரு செயலின் நன்மையைத் தீர்மானிக்க அதனுடைய ஊக்கியை (motive) மட்டும் கருதுவது போதாது; அதனுடைய விளைவுகளைப்பற்றிச் சிந்தித்துப் பார்க்க வேண்டும். காண்ட், விளைவு கருதாமல் கடமையையே (ஊக்கி யையே) வற்புறுத்துவதால், அவர் கொள்கை வெறுஞ்சட்ட அள வாக (formalistic and legalistic) உள்ளதெனச் சிலர் முடிவுகட்டினர்.

மற்றும் சிலர், ஒத்துணர்வு, இரக்கம் போன்ற உணர்ச்சி களுக்குக் காண்ட்டினுடைய சார்பற்ற கடப்பாடு இடமளிக்காம லிருக்கின்றது என்றும் காண்ட் அத்தகைய உணர்ச்சிகள் மாறும் இயல்புள்ளவையாயும் வலுவற்றவையாயும் இருப்பதால் நம்பத் தகாதவை என அவர் ஒதுக்குவதாகவும் கருதினர். மேலும், உணர்ச்சிகளே இன்றிக் கடமையை மட்டும் செய்ய முடியுமா என் னும் ஐயத்தை எழுப்பி, காண்ட்டினுடைய கொள்கை கண்டிப்பான தாக (stringent) உள்ளதெனவும் அவர்கள் குறை கூறினுர்கள்.

காண்ட்டினுடைய கொள்கை அற வாழ்க்கையில் (moral life) கடமைக்கும் விருப்பத்திற்கும் முரண்பாடு எழும்போது விருப்பு வெறுப்போ, விலக்கோ இன்றி, கடமையையே நிறைவேற்ற வேண் டும் என்று வற்புறுத்துகின்றது என்று எண்ணுகின்றனர். அதனல் அவர்கள் காண்ட்டின் கொள்கை, நிலைமைக்கு ஏற்க வளைந்து கொடுக்காததும் (rigid) கடுமையானதுமான கொள்கை என்றும் கருதலாயினர்.

காண்ட்டினுடைய சார்பற்ற கடப்பாடு பொதுவான முறையில் நம் கடமையைப்பற்றிக் கூறுகின்றதே ஒழிய, தனிப்பட்ட நிகழ்ச்சி களில் கடமையைப்பற்றி விளக்கவில்லை என்றும் குறை கூறப்பட் டது. இவ்வாருக அவருடைய அறவியல் கொள்கையில் பல குறை கள் காண்கின்றனர். ஆனல், இவற்றில் பல, அவருடைய உட்கருத் தைப்பற்றிய தெளிவு பெருமையால் எழுபவையாகும்.

காண்ட், தத்துவச் சிந்தனையில் ஒரு புதிய காலத்தை உண்டு பண்ணினார். தத்துவத்தின் வரலாற்றில் அவருடைய முதன்மை யான நூல்கள் திட்டமான முன்னேற்றத்தை ஏற்படுத்துவன வாகக் கருதத் தக்கன. தங்களுடைய வாழ்க்கையாலும் நூல்களா லும் தங்கள் காலத்திலும், பின்வருங் காலத்திலும் அறிவுத்துறை யில் நிலையான செல்வாக்கைப்பெற்றுள்ள மாபெருஞ்சிந்தனையாளர் களுள் காண்ட் ஒருவராவர். தத்துவத்தில் ஈடுபாடுடைய ஒரு வரும் அவருடைய கொள்கைகளைப் புறக்கணிக்க முடியாது. ஏனெ னில், அவை இன்றும் நிலவி வருகின்றன.

(அவர் காலத்தில் அரசுபுரிந்த பிரெடரிக் மன்னர் தம்முடைய பீரங்கிகளால் ஏற்படுத்தக்கூடிய அதிர்ச்சியைவிட மிகுந்த அளவில் காண்ட் தம் நூல்களால் இவ்வுலகை அதிரச் செய்தார் என்று கூறப்படுகிறது.)

காண்ட்டினுடைய கருத்துகள் அனைத்தும் ஏற்றுக்கொள்ள வேண்டியவையல்ல; அவற்றில் குறைகளும் முரண்பாடுகளும் உள்ளன என்பதும் ஓரளவு உண்மையாக இருக்கலாம். ஆனால், ஒருவகையில் அவருடைய கருத்துகள் எல்லாத் தத்துவங்களுக்கும் அடிநிலையாக உள்ளனவென்பதை மறுக்க முடியாது.

இடம், காலம் இவற்றைப்பற்றிக் காண்ட் கூறிய விளக்கம் இக் கால பௌதிகக் (modern physics) கருத்திற்கும் ஒத்ததாக உளது என்பதைக் காலஞ்சென்ற சார்லஸ் பி. ஸ்டைன்மெட்ஸ் (Charles P. Steinmetz) என்னும் விஞ்ஞானியார் பின் வருமாறு கூறுகிறார்: "நம்முடைய புலக்காட்சிகளனைத்தும் இடம், காலம் இவற்றால் வரையறுக்கப்பட்டும் தொடர்பு கொண்டும் உள்ளன. தத்துவ அறிஞர்களில் மிக உயர்ந்தவரும் ஆய்வுப் பணியில் தலை சிறந்தவரு மான காண்ட், இடமும் காலமும் நுகர்ச்சியினால் உண்டாக்கப் பட்டவை என்பதை மறுத்து, அவை சொற்பொருள் வகைகள் என்கிறார்—அதாவது, நம்முடைய உள்ளங்கள் புலக்காட்சிகளுக்கு அணிவிக்கும் உடைகளாகிய கருத்துகளே இச்சொற்பொருள் வகைகள் என்று குறிப்பிடுகிறார். (Categories are conceptions in which our minds clothe the sense perceptions). இக்கால பௌதி கம் தன்னுடைய சார்புக் கொள்கையில் (relativity theory) அதே

முடிபுக்கு வருகின்றது; அதாவது, சார்பற்ற இடம், சார்பற்ற காலம் (absolute space and absolute time) என்பவை உண்மையில் இல்லை. இடமும் காலமும் பொருள்களோ நிகழ்ச்சிகளோ அவற்றை நிரப்புகின்ற (அவற்றிற்கு உள்ளீடாகவுள்ள) அளவிற்கே இருக்கின்றன. அதாவது, இடமும் காலமும் புலக்காட்சிகளின் அமைப்பாகவே உள்ளன.''*

காண்ட்டின் கருத்துப்படி மனித உள்ளம் 'படைக்கும் ஆற்றல்' (creative force) பெற்றது. அதன் செயற்பாடு முதன்மை வாய்ந்தது; புற நிலைத் தோற்ற உலகு நாமே (நம் உள்ளமே) அமைக்கும் படம் போன்றது. நம்முடைய உள்ளத்தின் அமைப்பும் நம் சிந்தனையின் இயல்பான செயற்பாடும் நமக்குத் தோன்றுகின்ற வகையில் உலகத்தை உருவாக்குகின்றன. மனித உள்ளம் செயலற்றதாக, வெறுங் கொள்கலனாக (receptive vessel) அமையவில்லை.

புறவுலகம் நம்மால் புலனுணர்ச்சியாகவே அறியப்படுகின்றது. நம்முடைய உள்ளம் புலனுணர்ச்சியையே சார்ந்துள்ள செயலற்ற எழுதாப்பலகை (tabula rasa, blank tablet) போன்றதன்று. ஆனால், நம் உள்ளம் நுகர்ச்சியை வேண்டியபடி தேர்ந்தெடுக்கவும் மாற்றியமைக்கவும் திறமைபெற்றுள்ளது என்று காண்ட் விளக்கியுள்ளார். உள்ளத்தைப்பற்றி இதுகாறும் அளிக்கப்பட்ட எல்லா விளக்கத்தைக்காட்டிலும் ஆராய்ச்சி மிக்குள்ளதாகவும் அவருடைய பெருவெற்றியாகவும் காண்ட்டின் விளக்கம் கருதப்படுகின்றது.

காண்ட்டின் கருத்துப்படி நுகர்ச்சியால் அறியப்படுகின்ற உலகத்தை நாம் சொற்பொருள் வகைகளால் அறிய முடிகின்றது. நாம் காண்கின்ற வகையில் புற நிலைப்பொருள்களின் ஒழுங்கு அல்லது இயற்கை நம்முடைய நுண்ணறிவின் அமைப்புகளைச் சார்ந்துள்ளது; நுகர்ச்சிக் கொள்கையினர் கருதுவது போல, அதற்கு எதிரான வகையில் நிகழ்வதன்று. அதாவது, இயற்கையிலிருந்து அத்தகைய அமைப்புகளை நாம் பெறவில்லை. இதனையே, புரிந்துகொள்ளல் தன்னுடைய நியதிகளை இயற்கைக்கு ஏற்படுத்துகின்றது (Understanding prescribes its law to nature) என்று காண்ட் குறிப்பிடுகின்றார். இதுவே அவர், தத்துவத்துறையில் நிகழ்த்திய புரட்சி

* W. Durant : *Story of Philosophy*, p. 287.

யாகும். இது கோபர்நிக்கஸ் (Copernicus) வான இயலில் (astronomy)இயற்றிய புரட்சியை(Copernican revolution) ஒத்திருப்பதாகக் கருதப்படுகின்றது.

(கோபர்நிக்கஸ் காலத்திற்கு முன்னர்ப் பூமியே மையமாகவும் மற்றக் கோள்கள் அனைத்தும் அதைச் சுற்றி வருவதாகவும் கருதப் பட்டது. ஆனால், கோபர்நிக்கஸ் அக்கருத்தைத்திருத்திப் பூமியை மையமானதன்று என்றும், அதுவும் பிற கோள்களுடன் சூரியனைச் சுற்றிவருகின்றதென்றும் அறிவித்தார். அவ்வாறே காண்ட்டிற்குமுன் னர், அறிவளவை இயலில், நம் உள்ளம் இயற்கைக்குப் பொருந் தும் வகையில் அறிவை அமைத்துக்கொள்ளுகின்றது என்பது நம் பப்பட்டது. ஆனால், காண்ட் அதனை மாற்றி, இயற்கை நம் உள்ளத் திற்குப் பொருந்தும் வகையில் அமைந்துளது என்று குறிப்பிட்டுள் ளார்).

நுகர்ச்சியின் ஒவ்வொரு பகுதிக்கும் போதிய விளக்கம் தரக் காண்ட் செய்த முயற்சி அவருடைய தத்துவத்தின் மற்றொரு குறிப்பிடத்தக்க பண்பாக உளது. ஆனால், இவ்வாறு கூறுவது அவருடைய கருத்துகள் அனைத்தும் ஏற்றுக்கொள்ளப்பட்டன என்று கூறுவதாகாது. ஒருவர் காணும் முடிபுகள் அனைத்தையும் ஏற்றுக்கொள்வதென்பது தத்துவ ஆராய்ச்சிக்கு ஒவ்வாததாகும். காண்ட்டிற்குப் பின் வந்த அறிஞர்கள், அவருடைய பல திறப்பட்ட தத்துவத்தில் ஏதாவது ஒரு பகுதியை வற்புறுத்தினர் என்பது அதற்குப் புறவயச் சான்றாகவே உளது. எனினும், அவர் காலத் திற்குப்பின் ஏற்பட்ட அத்தகைய வளர்ச்சி அவருடைய திட்டத்தி லேயே உள்ளார்ந்திருந்ததேயாகும்.

நம்முடைய அறிவை (knowledge) நாம் ஒருமைப்படுத்திய அளவில்தான் உலகத்தைப்பற்றிச் சிந்திக்க முடியும் என்று காண்ட் கருதினர். நம்முடைய அறிவு (knowledge) வளரும் தன்மை பெற் றிருப்பதால் இவ்வொருமைப்பாடு ஒரு பொழுதும் நம்முடைய நுகர்ச்சியில் முழுமையாகக் கிடைப்பதில்லை. ஆனால், அது நம் முடைய முயற்சிகளுக்கு ஒரு குறிக்கோளாய் உளது. நம்முடைய நுகர்ச்சியின் வளர்ச்சிக்கேற்ப மாறுதலை ஏற்கும் தன்மையுள்ள தத்துவம் இருக்கவேண்டும். ஆனால், அதன் நோக்கமும் முறையும்

நம்முடைய நுகர்ச்சியின் இயல்பிற்குப் பொருந்துவனவாக அமைய வேண்டும் என்று காண்ட் வற்புறுத்தினர்.

காண்ட்டினுடைய அற நியதியை ஓர் அளவு கருவியாக (criterion) அல்லது அறவியல்பான பொருத்தத்தைக் (moral consistency) கருதுவதாக நாம் உணரவேண்டும் என்று சிலர் கருதுகின்றனர். தனிப்பட்ட சிக்கல்களில் காண்ட் போதிய கவனம் செலுத்தவில்லை என்பதனல் நாம் அவருடைய அறநியதியின் பொதுமையான உரையைப் புறக்கணிக்க முடியாது. அவருடைய சார்பற்ற கடப்பாடு நிலைமைக்கேற்ப வளைந்து கொடுக்கும் தன்மையற்றிருப்பினும், அவர் அறிவியல்பான அடி நிலைகளைப்பற்றிய அளவில் உணர்ச்சிகளுக்கு இடமளிக்க மறுக்கவில்லை. அவருடைய நோக்கம் மனிதனின் அறிவுத் தன்மையையும் அறநியதியின் உயர்வையும் வறபுறுத்துவதிலேயே ஈடுபட்டிருந்தது.

அவருடைய அறக்கொள்கையில் கடமை இன்பத்தை ஒதுக்குவதாக இருப்பினும், முழுமையான நன்மை என்று அவர் கூறுவது கடமையாக மட்டுமன்றி, அறத்தகுதியோடு இன்பமும் சேர்ந்ததாகவே உளது.

மேலும், அவர் தன்வழி நிற்றல் பற்றிய கருத்தை அறத்துடன் இணைத்தது அறவியலுக்கு அவர் செய்த நிலையான தொண்டாகக் கருதப்படுகின்றது. பகுதியை முழுமைக்கும் தனிப்பட்ட விருப்பத்தை வாழ்வின் நோக்கத்திற்கும் உட்பொருளுக்கும் உட்படுத்துவதனல் அறத்தின் உண்மையான தன்மையை அவர் உணர்த்துகின்றார்.

கடமையின் சிறப்பை அவர் எடுத்தோதிய அளவிற்கு வேறெவரும் அதனைப் பேசவில்லை. அவர், அறக்கடமைகளை உயர்வாக மதித்ததும் மனிதனின் பெருமையை (dignity of man) வற்புறுத்திக் கூறியதும் சிறந்த தொண்டாகும். அவருடைய செயல் நிலைத் தத்துவத்தில் (practical philosophy) இன்றியமையாததாக அவர் போற்றுபவை செயற்படும் அறமும் (active morality), கடமை ஆற்றுவதில் உண்மையான வழுவாத தன்னலமற்ற ஈடுபாடும், நன்மையிலும் தெய்விகத்திலும் நம்பிக்கையுமாகும். அறிவுக்கும் (knowledge) கடைப்பிடிக்கும் (faith) உரிய துறைகளை வரையறை செய்து அவற்றிற்

கிடையே அமைதி ஏற்படுத்தினர். ஆய்வு விஞ்ஞானத்தை (critical science) உயர்வாக மதித்த போதிலும், அதனல் யாவற்றை யும் விளக்க முடியாது என்பதையும், கடைப் பிடிக்கும் (faith) ஏற்ற இடமுண்டு என்பதையும் அவர் விளக்கினர்.*

அறிவை (knowledge)ப் பற்றிய அவருடைய ஆராய்ச்சி நுகர்ச்சியின் ஒவ்வொரு தனிமத்திற்கும் உரித்தான மதிப்பை அளிக்க முயன்றது. நுகர்ச்சி பற்றிய அவருடைய கருத்தே மனித உள்ளத்தின் அனைத்துத் திறன்களும் அளிப்பவற்றை அறிய விழை கின்றது. காண்ட், விஞ்ஞானம், அறம், கலை ஆகிய துறைகள் தத்தமளவில் சரியானவை என்று காட்டுவது அவருடைய பரந்த மக்கண்மைக் கொள்கையை (humanism) வெளிப்படுத்துகிறது. அது மனித இனம் முழுவதற்குமான நன்மையின்பொருட்டு உலக ஆசாங்கத்தால் நிறுவப்படும் உலக அமைதி பற்றிய கருத்திலும் புலப்படுகின்றது.

காண்ட்டினுடைய அரசியல் கொள்கை புதுமைப் போக்குடைய தாகவே தோன்றுகிறது. உலக மக்கள் அனைவரும் ஒன்று சேர்ந்து ஒரே அரசுக்கு உட்பட்டு வாழ்வதனல் போர்களைத் தவிர்க்க முடி யும். தனிப்பட்டவர்கள் நம் நாட்டின் சட்டதிட்டங்களுக்கு உட் பட்டு வாழ்வதைப்போல ஒவ்வொரு நாடும் மற்ற நாடுகளுடன் உறவு கொள்ளும்போது சட்டதிட்டங்களுக்கு அடங்கி நடந்தால் போர்கள் இல்லாமற்போகும். ஒவ்வொரு நாட்டிலும் போர்ப்படை கள் இருப்பதால், ஏதாவது போலி காரணம் வைத்துக்கொண்டு போர் தொடங்க வழி உண்டாகிறது. இதற்கு மாருகப் போர்ப் படைகளே கலைக்கப்பட்டால் இந்த இன்னல் எழாது. மேலும், நாட்டு மக்களின் உடன்பாட்டைப் பெற்றே போர் தொடங்க வேண்டுமென்ருல், எந்த நாட்டினரும் போர் தொடங்க ஒருப்பட மாட்டார்கள். இவ்வகையில் "உலகில் நிலையான அமைதி உண் டாக்க உலகக் கூட்டரசு தேவை; நாடுகள் சட்டதிட்டங்களுக்கு உட்பட்டு நடக்கவேண்டும்; மக்களுடைய உடன்பாடின்றிப் போர் தொடுக்கலாகாது," என்று சில வழிகளைக் காண்ட் வகுத்தார்.

* Willibald Klinke : *Kant for Everyman*, pp. 130, 131.

மக்களுக்கு உரிமை வாழ்வும் உலகத்தில் அமைதியும் அளிக்கக் கூடிய அவருடைய அரசியல் கொள்கை வியத்தகு முறையில் இக் காலத்திற்கும் வேண்டிய வகையில் அமைந்துளது.

காண்ட்டினுடைய திட்டத்தின் மதிப்பைப் போதுமளவு எழுத வேண்டுமானல், அது காண்ட்டிற்குப் பின் வந்த தத்துவத்தின் வரலாற்றை எழுதுவதாகவே முடியும். அவருடைய திட்டத்தில் தத்துவம், டேக்கார்ட்டின் திட்டத்தில் நிகழ்ந்ததைப்போல, ஒரு புதிய தொடக்கத்தைக் காண்கிறது. தத்துவத்தின் எல்லாத் துறைகளிலும் காண்ட் புரட்சியை உண்டுபண்ணினர். அவருக்குப் பின் தோன்றிய தத்துவ அறிஞர்களுள் சிலர் அவருடன் கருத்து வேறுபாடு கொண்டிருந்த போதிலும், அவர் கொள்கை புறக்கணிக்க முடியாததாயிருந்தது. அவருக்குப் பின் வந்தவர்களின் கொள்கையில் அவர் தத்துவத்தின் பகுதி ஏதாவதொன்று நிழலிடுகின்றது.

காண்ட்டினுடைய தத்துவத்தின் செல்வாக்கைக் கருதும் போது பத்தொன்பதாம் நூற்றுண்டின் தத்துவச் சிந்தனை முழுதும் அவருடைய கொள்கையை மையமாகக் கொண்டதாகப் புலப்படுகின்றது. காண்ட்டிற்குப் பிறகு ஜெர்மென் நாடு முழுவதுமே அடிப்படைத் தத்துவத்தில் அக்கறை கொண்டது. ஷில்லர் (Schiller), கோயதே (Goethe) முதலியோர் காண்டினுடைய தத்துவத்தைப் பயின்றனர்.

பிக்டே (Fichte), ஷெல்லிங் (Schelling), ஹேகல் (Hegel) ஆகியோர் காண்ட்டினுடைய கருத்துக் கொள்கையை அடிநிலையாகக் கொண்டு தங்கள் தத்துவத் திட்டங்களை அமைத்தனர். பிக்டே; காண்ட்டினுடைய 'செயல் நிலை அறிவாய்வை' அடி நிலையாகக் கொண்டு தம்முடைய அறவியல் கருத்துக் கொள்கையையும் (ethical idealism), ஷெல்லிங், காண்ட்டின் 'தீர்வை ஆய்வில்' உள்ளுறையாக இருக்கின்ற சில கருத்துகளைப் பயன்படுத்தித் தம்முடைய 'முற்றொருமைத் தத்துவத்தையும்' (philosophy of identity) அமைத்தனர். ஹேகலுடைய தத்துவம், பிக்டே, ஷெல்லிங் ஆகியோரின் கருத்துவழிச் சென்று காண்ட்டின் தத்துவத்தை அளவை இயலாக நிறைவு செய்வதாக உளது. ஹேகல் ஓரளவு

பிக்டே, ஷெல்லிங் இவர்களுக்குக் கடமைப்பட்டவராயினும் மிகுதியாகக் காண்ட்டிற்குக் கடமைப்பட்டவர் என்றும் ஹேகலின் தத்துவத் திட்டத்தின் அடிப்படைகள் பேரளவில் காண்ட்டின் அடிப்படைகளாகவே உள்ளன என்றும் கூறப்படுகின்றன. ஸ்டார்லிங் (Stirling) தம்முடைய 'ஹேகல் தத்துவத்தின் மறை பொருள்" (Secret of Hegel) என்னும் நூலில் 'காண்டின் (அதாவது, அவர் தத்துவத்தின்) மறைபொருள் ஹேகலின் மறைபொருளுமாகும்,) என்று கூறுகிருர்.

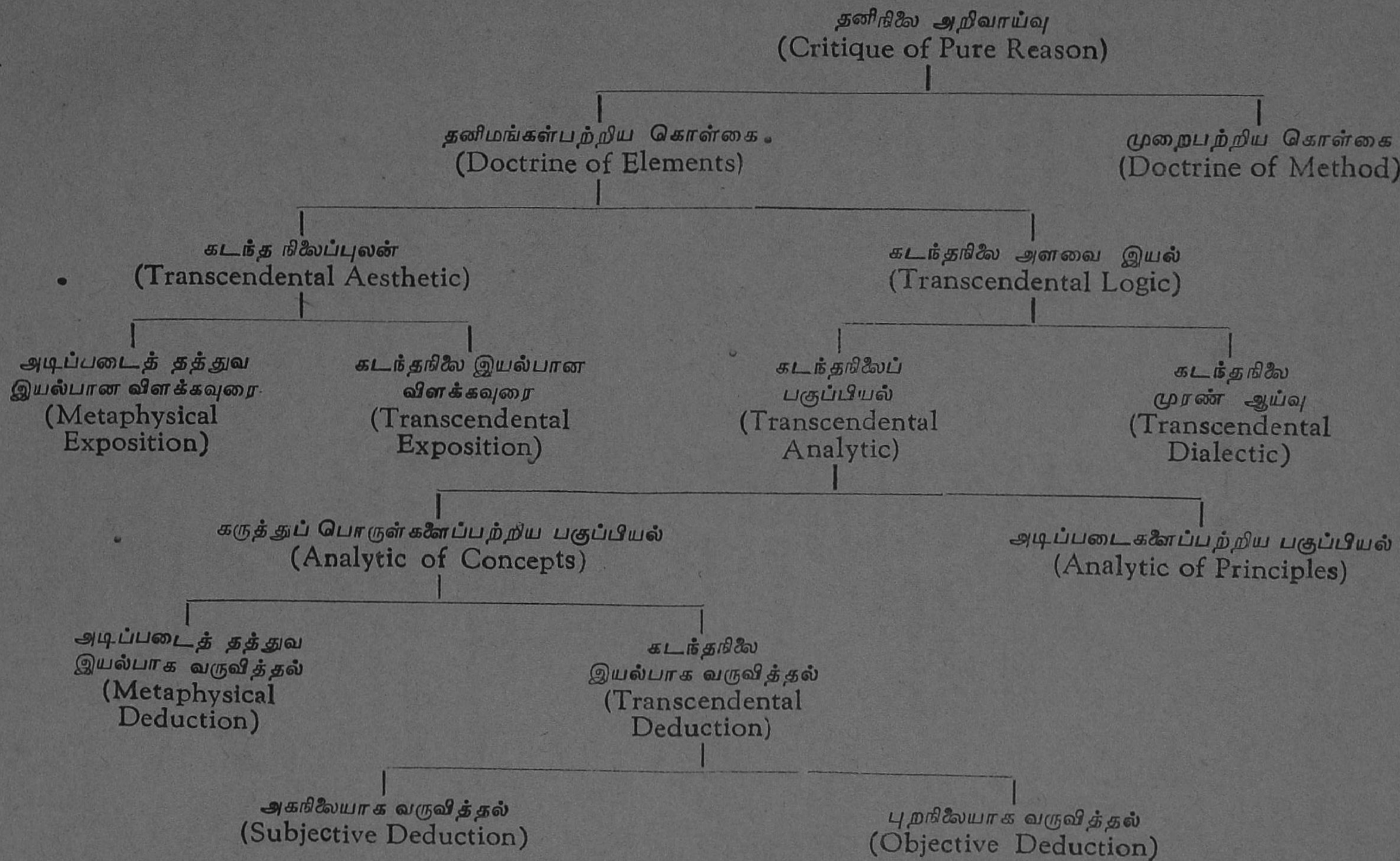
காண்ட் அறிவு பற்றிச் செய்த ஆய்வும் உணர்ச்சியை உயர்த்திக் கூறியதும் ஷோபான்ஹவர் (Schopenhouer), நீட்சே (Nietzsche இவர்களின் இயற்றி நிலைக் கொள்கை (voluntarism)க்கும் பெர்க்ஸானின் (Bergson) உள்ளுணர்வுக் கொள்கை (intutionism)க்கும் வில்லியம் ஜேம்ஸின் (William James) பயன் வழி உண்மைக் கொள்கை (pragmatism)க்கும் வழி வகுத்தன. அடி நிலை உண்மைப் பொருளை நம்மால் அறியமுடியாது என்னும் காண்ட்டின் கருத்து ஸ்பென்ஸர் (Spencer) "அறியொணு அடி நிலை உண்மைப் பொருள்" (unknowable thing-in-itself) என்று உருவாக்கிய கொள்கையில் நிழலிடுகிறது. கேயர்ட் (Caird), கிரீன் (Green), வாலஸ் (Wallace), வாட்ஸன் (Watson), பிராட்லி (Bradley) மற்றும் பல ஆங்கிலேயத் தத்துவ அறிஞர்கள் காண்ட்டினுடைய முதலாய்வு நூலுக்கு ('தனிநிலை அறிவாய்வு') பெரிதும் கடப்பாடுடையர்.

ஒரு நூற்ருண்டு காலமாகப் பலவகை மாறுதல்களுக்குட்பட்ட காண்ட்டின் கருத்துக் கொள்கைக்கும் பல வகையாகக் காணப்பெறும் சடக்கொள்கைக்கும் நடந்துவந்த போரில் வெற்றி காண்ட்டைச் சேர்ந்ததாகத் தோன்றுகிறது. தொடக்க நிலைகளில் ஆய்வுப் போக்கில்லாதிருந்த எளிமை, இனித் தத்துவத்தில் ஒருபோதும் காண முடியாது. காண்ட் வாழ்ந்ததால், தத்துவம் தன் பழைய நிலையினின்றும் மாறுபட்டும் பொருட்செறிவு கொண்டும் விளங்கும்.

தத்துவ ஆராய்ச்சி வளர்வதற்கான மாபெருந்தூண்டுதல் காண்ட்டின் நூல்களில் காணலாம். தத்துவ ஆராய்ச்சிக்கு வேண்டிய கருத்து ஊற்ருக அவர் நூல்கள் அமைந்தமையால், உலகம்

அவருக்குப் பெரிதும் கடமைப்பட்டுளது. அவர் செய்த ஆராய்ச்சியினல் அறிவியல் துறைகள் அனைத்தும், குறிப்பாக இறை இயல், அற இயல், கலை ஆகியவை பயனடைந்துள்ளன. 'ஞாலம் என்பது ஞானிகள் மாட்டே' என்று கூறுவது காண்ட்டிற்குப் பெரிதும் பொருந்துவதாய் உளது.

A



தனிநிலை அறிவாய்வு
(Critique of Pure Reason)
தனிமங்கள்பற்றிய கொள்கை
(Doctrine of Elements)
முறைபற்றிய கொள்கை
(Doctrine of Method)
கடந்த நிலைப்புலன்
(Transcendental Aesthetic)
கடந்தநிலை அளவை இயல்
(Transcendental Logic)
அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான விளக்கவுரை
(Metaphysical Exposition)
கடந்தநிலை இயல்பான விளக்கவுரை
(Transcendental Exposition)
கடந்தநிலைப் பகுப்பியல்
(Transcendental Analytic)
கடந்தநிலை முரண் ஆய்வு
(Transcendental Dialectic)
கருத்துப் பொருள்களைப்பற்றிய பகுப்பியல்
(Analytic of Concepts)
அடிப்படைகளைப்பற்றிய பகுப்பியல்
(Analytic of Principles)
அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பாக வருவித்தல்
(Metaphysical Deduction)
கடந்தநிலை இயல்பாக வருவித்தல்
(Transcendental Deduction)
அகநிலையாக வருவித்தல்
(Subjective Deduction)
புறநிலையாக வருவித்தல்
(Objective Deduction)

கலைச்சொற்கள் அகராதி

ஆங்கிலம் — தமிழ்

A

Absolute Ego ... வரம்பற்ற அகம்
Absolute matter ... சார்பற்ற சடம்
Absolute Space ... சார்பற்ற இடம்
Abstraction ... வெற்று நிலை
Accidents ... வந்தேறிய பண்புகள்
Adaptation ... ஒத்தமைத்துக் கொள்ளல்
Aesthetic ... எழிலியல், புலன்
Aesthetic sense ... எழிலுணர்ச்சி
Agent ... செய்வான்
Agnosticism ... அறியொணுக் கொள்கை
Aim ... குறிக்கோள்
Alternating personality ... மாறும் ஆளுமை
Alternatives ... மறு வழிகள்
Amnesia ... மெய்ப்பாடு நிலை மறதி
Analogy ... ஒப்பு முறை
Analytic ... பகுப்பியல்
Analytic Method ... பகுப்பு முறை
Anthropology ... இன வரலாற்று நூல்
Anthropomorphism ... மனித இயல்பேற்றுக் கொள்கை
Antinomy ... முரண்பாடு
Antinomy, Dynamical ... இய்க்க இயல்பான முரண்பாடு
Antinomy, Mathematical ... கணித இயல்பான முரண்பாடு
Aposteriori ... புலன்சார், நுகர்ச்சிக்குப் பின்
Apperception ... உட்புலனுணர்ச்சி
Apprehension ... பற்றுதல்
Apriori ... புலச்சார்பற்ற, நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு
Archetype ... மூலமாதிரி
Artificer ... பொறியமைப்பாளர்
Association of Ideas ... எண்ணங்களின் இயைபு
Assumption ... முற்கோள்
Atheism ... இறையில் கொள்கை
Autonomous ... தன்வழி நிற்றல்

B

Bare nothing ... வெறும் பாழ்
Basis ... அடி நிலை
Beautiful ... எழில் நிலை
Beauty ... எழில், அழகு
Bible ... விவிலிய நூல்
Boundless ... வரையறை யற்றது

C

Categorical Imperative ... சார்பற்ற கடப்பாடு
Category ... சொற் பொருள் வகை
Cause and effect ... காரணமும் காரியமும்
Existence and Non-existence ... இருத்தலும் இன்மையும்
Limitation ... வரையறை
Necessity and contingency ... கட்டாயத் தன்மையும் மாறுந் தன்மையும்
Negation ... இன்மை
Plurality ... பன்மை
Possibility and impossibility ... இயலுதல் இயலாமை
Reality ... உள் பொருள்
Reciprocity between active and passive ... செயல் நிலை செயப்பாட்டு நிலை ஆகியவற்றின் சார்பு
Substance and accident .... பொருளும் பண்பும்
Totality ... முழுமை
Unity ... ஒருமைப்பாடு
Causal relation ... காரண காரிய உறவு
Cogito Ergo sum ... உள்ளுகிறேன் ஆகையால் உள்ளேன்
Cognitive experience ... அறிவு நுகர்ச்சி
Cognitive value ... அறிவு நிலை மதிப்பு
Coherence ... இயைந்த பொருத்தம்
Commands ... ஆணைகள்
Common sense point of view ... பொது அறிவு நோக்கு
Concept ... கருத்துப் பொருள்
Condition ... பொருட்டு
Connotation ... பண்புக்குறி
Consciousness ... உணர்வு நிலை
Constructive philosophy ... ஆக்கத் தத்துவம்
Contiguity ... அண்மை

Contingent ... மாறுந் தன்மை
Contrary ... எதிரான
Corporeal ... உடல் சார்ந்த
Correlates ... பிணைகள்
Cosmology ... பிரபஞ்ச இயல்
Criterion ... அளவு கருவி
Critical attitude ... ஆய்வு நோக்கு
Critical estimate ... திறனாய்வு
Critical philosophy ... ஆய்வு முறைத் தத்துவம்
Critique of judgment ... தீர்வை ஆய்வு
Critique of Practical Reason ... செயல்நிலை அறிவாய்வு
Critique of Pure Reason ... தனிநிலை அறிவாய்வு
Curiosity ... விடுப்பு

D

Data ... தரப்பட்ட விவரங்கள்
Deduction ... வருவித்தல், உயத்துணர்தல்
Definition ... வரையறை
Deformity ... குறைநிலை
Deism ... ஒருவகை தெய்வக் கொள்கை
Demonstrative knowledge ... அளவை நெறி அறிவு
Design ... திட்டம், அமைப்பு
Dialectic ... முரணாய்வு
Disjunctive ... உறழ்வு, விகற்பம்
Divine Law ... தெய்விக நியதி
Divine right ... தெய்விக உரிமை
Divine visual language ... தெய்விகக் காட்சி மொழி
Doctrine of elements ... தனிமங்கள் பற்றிய கொள்கை
Doctrine of method ... முறைபற்றிய கொள்கை
Dogmatism ... ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கை, (மரபு வழி வந்த கொள்கை)
Dogmatists ... ஆய்விலா நம்பிக்கைக் கொள்கையினர்
Dualism ... இருமைக் கொள்கை
Duration ... நிகழ்ச்சிக் காலம்
Dynamic ... இயக்கப் போக்கு

E

Effect ... காரியம், விளைவு
Ego ... அகம்
Ego centric predicament ... தன் நடுமை மனப் போக்கு

Emotion	...	மன எழுச்சி
Empirical method	...	நுகர்ச்சி வழி முறை
Empirical self	...	நுகர்ச்சி நிலை அகம்
Empirical self consciousness	...	நுகர்ச்சி நிலை தன்னுணர்வு
Empiricism	...	நுகர்ச்சிக் கொள்கை (அனுபவ வழிக்கொள்கை)
Empiricists	...	நுகர்ச்சி வழிக் கொள்கையினர்
Enlightenment	...	அறிவெழுச்சி, அறிவெழுச்சி இயக்கம்
Epistemology	...	அறிவளவை இயல்
'Esse est Percipi'	...	'உள்ளது என்பது நுகரப்படுவது'
Eternal	...	என்றுமுள
Ethical Idealism	...	அறவியல் கருத்துக் கொள்கை
Ethical teleology	...	அறவியல் நோக்க அமைப்பு
Ethics	...	அறவியல்
Evil	...	தீமை
Evil, Moral	...	அறநிலைத் தீமை
Evil, Physical	...	பௌதிக நிலைத் தீமை
Evolutionism	...	பரிணாமக் கொள்கை
Existence	...	இருத்தல்
Experiment	...	செய்க் காட்சி
Extension	...	பரப்புடைமை
Extent	...	எல்லை
External	...	புறவயம், புறநிலை

F

Faculty of cognition	...	அறிவுத்திறன்
Faith	...	கடைப்பிடி, நம்பிக்கை
Fatalism	...	ஊழ்க் கொள்கை
Feeling	...	உணர்ச்சி
Fine arts	...	நுண் கலைகள்
First Principles	...	மூல அடிப்படைகள்
Form and content	...	உருவமும் உள்ளீடும்
Formulation	...	வாய்பாடு
Freedom	...	கட்டற்ற நிலை
Free will	...	கட்டற்ற இயற்றி நிலை

G

General	...	பொதுமையான, பொதுவான
General significance	...	பொதுச் சுட்டு
Genetic view	...	தோற்ற நோக்கு

Geometry ... வடிவ கணிதம்
Good and Evil ... நன்மையும் தீமையும்
Good will ... நல்ல இயற்றிநிலை
Grooves of thought ... சிந்தனைத் தடங்கள்
Ground and consequent ... அடிப்படையும் விளைவும்

H

Happiness ... இன்பம்
Harmony ... இசைவு
Heteronomous ... பிறவழி நிற்றல்
Humanism ... மக்கண்மைக் கொள்கை
Hypothetical ... சார்புற்ற
Hypothetical Imperative ... சார்புற்ற கடப்பாடு
Hypothetical method ... சார்பு முறை

I

Iconoclasm ... தகர்த்தெறி கொள்கை
Idea ... எண்ணம், கருத்து
Idea, Simple ... தனிநிலை எண்ணம்
Idea, Complex ... கூட்டுநிலை எண்ணம்
Idea, Innate ... உடன்பிறந்த எண்ணம்
Idealism ... கருத்துக் கொள்கை
Idealism, Ethical ... அறவியல் கருத்துக் கொள்கை
Idealism, Objective ... புறநிலைக் கருத்துக் கொள்கை
Idealism, Subjective ... அகநிலைக் கருத்துக் கொள்கை
Identity ... முற்றொருமை
Idolatory ... உருவ வணக்கம்
Illusion ... திரிபுக் காட்சி
Illusion, Empirical ... நுகர்ச்சி இயல்பான திரிபுக் காட்சி
Illusion, Logical ... அளவை இயல் திரிபுக் காட்சி
Illusion, Transcendental ... கடந்தநிலைத் திரிபுக் காட்சி
Image ... பிம்பம்
Immaterialism ... சடமில் கொள்கை
Immorality ... ஒழுக்கக் கேடு
Immortality ... அழியாமை
Impression ... உட்பதிவு
Impression, Complex ... கூட்டுநிலை உட்பதிவு
Inward ... அக உட்பதிவு
Outward ... புறத்திலிருந்து எழும் உட்பதிவு
Simple ... தனிநிலை உட்பதிவு

Impulse ... தூண்டுதல்
Inactive ... செயலாற்ற முடியாத
Inclination ... விருப்பங்கள், போக்குகள்
Infinite ... எல்லையற்ற, வரம்பற்ற
Inherent ... உள்ளார்ந்த
Innate ... உடன் பிறந்த
Inner feeling ... உள்ளுணர்ச்சி
Insight ... அக உணர்வு
Instinct ... இயல்பூக்கம்
Intellect ... அறிவாற்றல்
Intellectual ... அறிவாற்றல் தன்மை
Intellectual power ... அறிவுத்திறன்
Intelligence ... நுண்ணறிவு
Interaction ... ஒன்றினை ஒன்று செயற்படுத்துதல்
Inter connection ... உள்ளுறவு
Internal power ... அகத்திறன்
Internal sense ... அகப்புலன்
Intuition ... உள்ளுணர்வு, உடனடி நுகர்ச்சி
Intuitionism ... உள்ளுணர்வுக் கொள்கை
Irreligion ... சமயப்பற்றின்மை

J

Judgment ... தீர்ப்பு
Judgment, Aesthetic ... எழிலியல்பான
,, Affirmative ... உடன்பாடு
,, Analytic ... பகுப்பியல்பான
,, Apodictic ... அறுதி உரை
,, Assertoric ... சாற்றுரை
,, Categorical ... சார்பற்ற
,, Determinant ... இருத்தல் பற்றிய
,, Disjunctive ... உறழ்வு
,, Hypothetical ... சார்புற்ற
,, Infinite ... வரம்பற்ற
,, Modality ... தீர்ப்பு வகை
,, Negative ... எதிர்மறை
,, Particular ... தனியன்
,, Problematic ... ஐய உரை
,, Quality ... பண்பியல்பான
,, Quantity ... அளவியல்பான
,, Reflective ... இயைபு பற்றிய

Judgment Singular	...	சிறப்பு
,, Synthetic	...	தொகுப்பியல்பான
,, Synthetic Aposteriori	...	நுகர்ச்சிசார் தொகுமுறை
,, Synthetic Apriori	...	நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகுமுறை
,, Taste	...	சுவை பற்றிய
,, Teleological	...	நோக்க அமைப்பு இயல்பான
,, Universal	...	பொதுமை

K

Knower	...	அறிவான்
Knowledge	...	அறிவு
Knowledge, Demonstrative	...	அளவை நெறி அறிவு
Knowledge, Intuitive	...	உள்ளுணர்வு அறிவு
Knowledge, Sensitive	...	புலனுணர்ச்சி அறிவு

L

Limit	...	எல்லை, வரம்பு
Limitation	...	வரையறை
Logic	...	அளவை இயல்

M

Magnitude	...	அளவு
Materialism	...	சடக் கொள்கை
Material substance	...	சடப்பொருள்
Matters of fact	...	நிகழ்ச்சி உண்மைகள்
Maxim	...	மேற்கோளுரை
Mechanism	...	பொறிஇயல் தன்மை
Mediate knowledge	...	வழியறிவு
Mediate reasoning	...	வழியளவை
Memory image	...	நினைவு பிம்பம்
Mental science	...	உளவிஞ்ஞானம்
Metaphysical Deduction	...	அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான வருவித்தல்
Metaphysical exposition	...	அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான விளக்கவுரை
Metaphysics	...	அடிப்படைத் தத்துவம்
Method of Agreement	...	ஒற்றுமை முறை
Method of Difference	...	வேற்றுமை முறை
Miracle	...	அருஞ்செயல்
Mode	...	மாறுநிலை

Mode, Mixed ... கலப்பு மாறுநிலை
Mode, Simple ... தனிநிலை மாறுநிலை
Monism ... ஒருமைக் கொள்கை
Monotheism ... ஒரு கடவுட் கொள்கை
Moral Conduct ... அற இயல்பான நடத்தை
Moral Consciousness ... அறவுணர்ச்சி
Moral end ... அறநோக்கம்
Moral Ideal ... அறக் குறிக்கோள்
Moral Law ... அறநியதி
Moral Philosophy ... அறத்தத்துவம்
Moral Sentiment ... அறப்பற்று
Moralists ... அறவியற் கொள்கையினர்
Motion .... இயக்கம்
Motive ... ஊக்கி
Mover ... இயக்குனர்
Mystic ... ஒருமையாளர்

N

Natural Faculty ... இயற்கைத் திறன்
Natural History ... இயற்கை வரலாறு
Natural necessity ... இயற்கையான கட்டாயத் தன்மை
Natural philosophy ... இயற்கைத் தத்துவம்
Natural Religion .... இயற்கை சமயம்
Natural Theology ... இயற்கை இறை இயல்
Necessary connection ... கட்டாயத் தொடர்பு, உறவு
Necessity ... கட்டாயப் போக்கு, கட்டாயத் தன்மை
Negation ... இன்மை செய்தல், எதிர்மறையானது
Negative ... எதிர்மறை, மறுதலை
Nihilism ... இன்மைக் கொள்கை
Nominalism ... பெயருண்மைக் கொள்கை
Non existence ... இன்மை
Normative ... மேல்வரிச் சட்டம்
Notion ... உன்னம்
Noumena ... அடிநிலை உண்மைப் பொருள்கள்

O

Objective ... புறநிலை, புறவயத் தன்மை
Objective Idealism ... புறநிலைக் கருத்துக்கொள்கை
Objective Method ... புறவய முறை
Objective relation ... புறவுறவு

Objective time order ... புறநிலைக் காலமுறை
Observation ... உற்றுநோக்கல்
Occult qualities ... மறைநிலைப் பண்புகள்
Ontological proof ... உண்மை இயல் காரணம், சான்று
Ontology ... உண்மை இயல்
Order ... ஒழுங்கு முறை
Ordo essendi ... ஒழுங்கின் அடிப்படை
Ordo cognoscendi ... ஒழுங்கின் உணர்வு
Organic relation ... உயிருளி உறவுமுறை
Organism ... உயிருளி
Outness ... புறத்தன்மை

P

Pantheism ... அனைத்திறைக் கொள்கை
Paradox ... முரண்
Paralogism ... பலபொருள் போலி
Particular ... தனியன், தனிப்பட்ட
Passion ... வல்லுணர்ச்சி
Passive ... செயப்பாட்டு, செயலற்றது
Percept ... காட்சிப்பொருள்
Perception ... புலக்காட்சி, புலனறிவு
Personal identity ... தனிஆள் முற்றொருமை
Personal immortality .... தனிஆள் அழியாமை, உயிர்களின் அழியாமை
Petitio Principii .... ஒன்றினை ஒன்று பற்றல் (என்னும் போலி)
Philosophical discord ... தத்துவப் பிணக்கு
Phenomena ... புறநிலைத் தோற்றப் பொருள்கள்
Physical science .... பௌதிக விஞ்ஞானம்
Physico-theological ... பௌதிக-இறை இயலான
Pleasure ... மகிழ்ச்சி
Pleasure through pain ... நோவின்வழி மகிழ்ச்சி
Pluralism ... பன்மைக் கொள்கை
Plurality ... பன்மை
Polytheism ... பலகடவுட் கொள்கை
Positive ... உடன்பாடு
Postulate ... முற்கோள்
Power theory ... ஆற்றல் கொள்கை
Practical ... செயல்முறை
Practical Reason ... செயல்நிலை அறிவு

Pragmatism ... பயன்வழி உண்மைக் கொள்கை
Presuppositions ... முற்கோள்கள்
Primary ... முதல்நிலை
Principle ... அடிப்படை
Principle, Constitutive ... ஆக்கவழி அடிப்படை
Principle, regulative ... நெறிப்படுத்தும் அடிப்படை
Probability ... மெய்ம்மைத் திறன்
Proof ... சான்று, காரணம்
Providence ... திருவுளம்
Psychological origin ... உளவியல் மூலம்
Pure ... தனிநிலை
'Purposiveness without a purpose' ... 'நோக்கமற்ற நோக்கமுடைமை'

Q

Quality ... பண்பு
Quality, Primary ... முதல்நிலைப் பண்பு
Quality, Secondary ... வழிநிலைப் பண்பு
Quantity ... அளவு
Quiddity ... தனிப்பண்பு

R

Ratio cognoscendi ... அறிவியல் உணர்வு
Ratio essendi ... அறிவியல் அடிப்படை
Rational cosmology ... அறிவுசார் பிரபஞ்ச இயல் கொள்கை
Rational Psychology ... அறிவுசார் உளவியல்
Rational Theology ... அறிவுசார் இறைஇயல்
Reaction .... எதிர்ச் செயல்
Reality ... உள்பொருள்
Reason ... அறிவு
Reasoning faculty ... அறிவுத்திறன்
Recognition ... பார்த்தறிதல்
Reflection ... ஆழ்ந்தெண்ணல்
Regulative ... நெறிப்படுத்து
Resemblance ... ஒத்திருத்தல்
Resurrection .... உயிர்த்தெழுதல்
Revelation ... வெளிப்பாடு
Romantic movement ... புதுமை உணர்வூட்டும் இயக்கம்

S

Scepticism ... ஐயக்கொள்கை
Schematism ... திட்ட அமைப்பு

Scholastics ... புலமைக் கொள்கையினர்
Science of man ... மானிட விஞ்ஞானம்
Scripture ... சமய நூல்
Secondary ... வழிநிலை
Self ... அகம், உள்ளம்
Self-consciousness ... தன்னுணர்வு
Self evident ... தானே விளங்குகின்ற
Sensation ... புலனுணர்ச்சி
Sense data ... புலன்வாயிலாக அறியப்படுபவை
Sense world ... புலனால் அறியப்படும் உலகம்
Sensible qualities ... புலனால் அறியக்கூடிய பண்புகள்
Sensuous ... புலனுணர்ச்சித் தன்மை
Sentiments ... பற்றுகள்
Sign theory ... குறிக்கொள்கை
Sociology ... சமூக இயல்
Solidity ... திண்மை
Solipsism ... தானே உள்பொருள் என்னும்கொள்கை
Soul ... ஆன்மா, ஆவி
Soul substance ... ஆன்மப் பொருள்
Spiritualism ... ஆன்மக் கொள்கை
Spiritual Realism ... ஆன்மீய காட்சிப் பொருள் கொள்கை
Sportaneous evolution ... தன்னியல் பரிணாமம்
Subjective ... அகநிலை, அகவய
Subjectivism ... அகநிலைக் கொள்கை
Sublime ... அணங்குசால் உயர்நிலை
Sublime, Dynamical ... இயக்க இயல்பான அணங்குசால் உயர் நிலை
Sublime, Mathematical ... கணித இயல்பான அணங்குசால் உயர்நிலை
Substratum ... தாங்கி
Succession ... தொடர்ந்தெழுதல், அடுத்து நிகழ்தல்
Suigeneris ... தனித்த இனம்
Summum Bonum ... முழுமையான நன்மை
Supremum Bonum ... மேலான நன்மை
Syllogism ... முக்கூற்று முடிபு
Synthesis of apprehension in perception ... காட்சியில் பற்றப்படுவனவற்றின் தொகுப்பு
Synthesis of recognition in Conception ... கருத்தில் பார்த்தறிந்தவற்றின் தொகுப்பு
Synthesis of reproduction in imagination ... கற்பனையில் மீண்டும் தோற்றுவிக்கப் பட்டவற்றின் தொகுப்பு

Synthetic Unity of apperception	...	தொகுமுறை இயல்பான உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு

T

Tabula rasa (Blank Tablet)	...	எழுதாப் பலகை
Teleology	...	நோக்க அமைப்பு
Temporal sequence	...	காலமுன்பின்
Testimony	...	உரையளவை
Theology	...	இறைஇயல்
Theoretical	...	கொள்கை இயலான
Theory of Relativity	...	சார்புக் கொள்கை
Thesis	...	கருத்து
Thesis, Anti	...	முரண் கருத்து
Things in-themselves	...	அடிநிலை உண்மைப் பொருள்கள்
Transcendent	...	அப்பாலை
Transcendental	...	கடந்தநிலை
Transcendental, Aesthetic	...	கடந்தநிலை புலன்
Analytic	...	பகுப்பியல்
Deduction	...	வருவித்தல்
Dialectic	...	முரணுய்வு
Exposition	...	விளக்கவுரை
Illusion	...	திரிபுக்காட்சி
Logic	...	அளவை இயல்
Method	...	முறை
Principles	...	அடிப்படைகள்
Schema	...	திட்ட அமைப்பு
Self	...	அகம்
Unity of Apperception	...	உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு

U

Ultimate origin	...	மூலகாரணம்
Understanding	...	புரிந்துகொள்ளல்
Uniformity	...	ஒருபடித்தான, ஒரே தன்மை
Unity	...	ஒருமைப்பாடு
Universal	...	பொதுமையான
Unknown somewhat	...	அறியப்படாத ஏதோ ஒன்று
Utilitarianism	...	பயன்முதற் கொள்கை
Utility	...	பயன்

V

Vacuum	...	வெற்றிடம்
Validity	...	ஏற்புடைமை
Validity of knowledge	...	அறிவின் ஏற்புடைமை
Validity, Logical	...	அளவைஇயல் ஏற்புடைமை
Verbal exercise	...	சொற் பயிற்சி
Virtue	...	அறம்
Volition	...	இயற்றி நிலை
Volitional activities	...	இயற்றிநிலை செயல்கள்
Voluntarism	...	இயற்றிநிலைக் கொள்கை

W

Whole and parts	...	முழுமையும் பகுதிகளும்
Will	...	இயற்றி நிலை
World view	...	பிரபஞ்சக் கொள்கை

தமிழ் — ஆங்கிலம்

அ

அக உணர்வு ...	Insight
அகம் ...	Ego, self
அகத்திறன் ...	Internal power
அகநிலைக் கொள்கை ...	Subjectivism
அகப் புலன் ...	Internal sense
அடி நிலை ...	Basis
அடி நிலை உண்மைப் பொருள்கள் ...	Noumena, Things in themselves
அடிப்படை ...	Principle
அடிப்படை, ஆக்கவழி ...	Constitutive principle
அடிப்படை, நெறிப்படுத்தும் ...	Regulative principle
அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான வருவித்தல் ...	Metaphysical deduction
அடிப்படைத் தத்துவ இயல்பான விளக்கவுரை ...	Metaphysical exposition
அடிப்படைத் தத்துவம் ...	Metaphysics
அடிப்படையும் விளைவும் ...	Ground and consequent
அண்மை ...	Contiguity
அணங்குசால் உயர் நிலை ...	Sublime
அணங்குசால் உயர் நிலை, இயக்க இயல்பான	Dynamical Sublime
அணங்குசால் உயர்நிலை, கணிதஇயல்பான ...	Mathematical Sublime
அப்பாலை ...	Transcendent
அருஞ் செயல்	Miracle
அளவு ...	Quantity, Magnitude
அளவு கருவி ...	Criterion
அற உணர்ச்சி ...	Moral consciousness
அறக் குறிக்கோள் ...	Moral Ideal
அறத் தத்துவம் ...	Moral philosophy
அற நியதி ...	Moral Law
அற நுகர்ச்சி ...	Moral experience
அற நோக்கம்	Moral end
அறப் பற்று ...	Moral Sentiment
அறம் ...	Morality, virtue
அறவியல் ...	Ethics

அறவியல் நோக்க அமைப்பு ... Ethical Teleology
அறவியல் கொள்கையினர் ... Moralists
அறியொணுக் கொள்கை ... Agnosticism
அறிவளவை இயல் ... Epistemology
அறிவாற்றல் .. Intellect
அறிவான் ... Knower
அறிவியல் அடிப்படை ... Ratio essendi
அறிவியல் உணர்வு ... Ratio cognoscendi
அறிவு ... Knowledge, Reason
அறிவு, அளவை நெறி ... Demonstrative knowledge
அறிவு, உள்ளுணர்வு ... Intuitive knowledge
அறிவு புலனுணர்ச்சி ... Sensitive knowledge
அறிவு சார் இறை இயல் ... Rational Theology
அறிவு சார் உளவியல் ... Rational Psychology
அறிவு சார் பிரபஞ்ச இயல் ... Rational cosmology
அறிவுத் திறன் ... Faculty of cognition, Intellectual power
அறிவு நிலை மதிப்பு ... Cognitive value
அறிவு நுகர்ச்சி ... Cognitive experience
அறிவு முதற் கொள்கை ... Rationalism
‘அறிவெழுச்சி இயக்கம்’ ... ‘Enlightenment’
அழியாமை ... Immortality
அனைத் திறைக் கொள்கை ... Panthesism

ஆ

ஆக்கத் தத்துவம் ... Constructive Philosophy
ஆணைகள் ... Commands, decrees
ஆய்விலா நம்பிக்கை (மரபு வழி வந்த கொள்கை) ... Dogmatism
ஆய்வு ... Critique, criticism
ஆய்வு, செயல்நிலை அறிவு ... Critique of Practical Reason
ஆய்வு தனிநிலை அறிவு .... Critique of Pure reason
ஆய்வு, தீர்வை ... Critique of Judgment
ஆய்வு நோக்கு ... Critical attitude
ஆய்வு முறைத் தத்துவம் ... Critical Philosophy
ஆழ்ந்தெண்ணல் ... Reflection
ஆற்றல் கொள்கை ... Power theory
ஆன்மக்கொள்கை ... Spiritualism
ஆன்மப் பொருள் ... Soul substance
ஆன்மா, ஆவி ... Spirit, soul

இ

இசைவு	...	Harmony
இயக்கப்போக்கு	...	Dynamic
இயக்கம்	...	Motion
இயக்குனர்	...	Mover
இயல்பூக்கம்	...	Instinct
இயற்கை இறைஇயல்	...	Natural theology
இயற்கைத்திறன்	...	Natural faculty
இயற்றிநிலை	...	Volition, Will
இயற்றிநிலைக் கொள்கை	...	Voluntarism
இயற்றிநிலை செயல்கள்	...	Volitional activities
இயைந்த பொருத்தம்	...	Coherence
இருத்தல்	...	Existence
இருமைக்கொள்கை	...	Dualism
இறை இயல்	....	Theology
இறையில் கொள்கை	...	Atheism
இன்பம்	...	Happiness
இன்மை	...	Non existence
இன்மைக் கொள்கை	...	Nihilism
இன்மை செய்தல்	...	Negation
இனவரலாற்று நூல்	...	Anthropology

உ

உட்பதிவு	....	Impression
உட்பதிவு, அக	...	Inward impression
உட்பதிவு, கூட்டுநிலை	...	Complex impression
உட்பதிவு, தனிநிலை	...	Simple impression
உட்பதிவு, புறத்திலிருந்து எழும்	...	Outward impression
உட்புலனுணர்ச்சி	...	Apperception
உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு	...	Unity of Apperception
உடல்சார்ந்த	...	Corporeal
உடன்பாடு	...	Positive
உடன் பிறந்த	...	Innate
உண்மை இயல்	...	Ontology
உண்மையும் பொய்யும்	...	Truth and falsity
உயிர்த்தெழுதல்	...	Resurrection
உயிருளி	...	Organism
உயிருளி உறவுமுறை	...	Organic relation
உரிமை	...	Right liberty
உருவ வணக்கம்	...	Idolatory

உருவமும் உள்ளீடும் ... Form and content
உரையளவை ... Testimony
உள்பொருள் ... Reality
'உள்ளது என்பது நுகரப்படுவது' ... 'Esse Est Percipi'
உள்ளார்ந்த ... Inherent
உள்ளீடு ... Content
உள்ளுணர்வு, உடனடி நுகர்ச்சி ... Intuition
உள்ளுணர்வுக் கொள்கை ... Intuitionism
உற்றுநோக்குதல் ... Observation
உறழ்வு (விகற்பம்) ... Disjunctive
உன்னம் ... Notion

ஊ

ஊக்கி ... Motive
ஊழ்க்கொள்கை ... Fatalism

எ

எண்ணங்களின் இயைபு ... Association of Ideas
எண்ணம் (கருத்து) ... Idea
எண்ணம், உடன்பிறந்த ... Innate idea
எண்ணம், கூட்டுநிலை ... Complex idea
எண்ணம், தனிநிலை ... Simple idea
எதிர்ச்செயல் ... Reaction
எதிர்மறை ... Negative
எதிரான ... Contrary
எல்லை, வரம்பு ... Limit
எல்லையற்ற, வரம்பற்ற ... Infinite
எழில், அழகு ... Beauty
எழில் நிலை ... Beautiful
எழிலியல், புலன் ... Aesthetics
எழுதாப் பலகை ... Tabula Rasa (Blank Tablet)
என்றுமுள ... Eternal

ஏ

ஏற்புடைமை ... Validity
ஏற்புடைய ... Valid

ஐ

ஐயக்கொள்கை ... Secpticism
ஐயக்கொள்கையினர் ... Sceptics

ஒ

ஒத்தமைத்துக் கொள்ளல்	...	Adaptation
ஒத்திருத்தல்	...	Resemblance
ஒப்புமுறை	...	Analogy
ஒரு கடவுட் கொள்கை	...	Monotheism
ஒருமைக் கொள்கை	...	Monism
ஒருமைப்பாடு	...	Unity
ஒருமையாளர்	...	Mystic
ஒருவகை தெய்வக்கொள்கை	...	Deism
ஒரே தன்மை, ஒருபடித்தான	...	Uniformity
ஒழுங்கின் அடிப்படை	...	Ordo essendi
ஒழுங்கின் உணர்வு	...	Ordo cognoscendi
ஒற்றுமை முறை	...	Method of Agreement
ஒன்றினை ஒன்று செயற்படுத்துதல்	...	Interaction
ஒன்றினை ஒன்று பற்றல்	...	Petitio principii

க

கட்டாயத் தொடர்பு	...	Necessary connection
கட்டற்ற இயற்றிநிலை	...	Free Will
கட்டற்ற நிலை	...	Freedom
கட்டாயப் போக்கு	...	Necessity
கடந்த நிலை	...	Transcendental
கடந்த நிலை, அகம்	...	Trancendental self
,, அடிப்படைகள்	...	,, Principles
,, அளவை இயல்	...	,, Logic
,, உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு	...	,, Unity of Apperception
,, திட்ட அமைப்பு	...	,, Schema
,, திரிபுக்காட்சி	...	,, Illusion
,, பகுப்பியல்	...	,, Analytic
,, புலன்	...	,, Aesthetic
,, முரணாய்வு	...	,, Dialectic
,, முறை	...	,, Method
கடைப்பிடி	...	Faith
கருத்து	...	Thesis
கருத்து, முரண்	...	Antithesis
கருத்துக் கொள்கை	...	Idealism
கருத்துக் கொள்கை, அகநிலை	...	Subjective Idealism
கருத்துக் கொள்கை, அறவியல்	...	Ethical Idealism
ருத்துக் கொள்கை, புறநிலை	...	Objective Idealism

கருத்துப் பொருள் ... Concept
காட்சிப் பொருள் ... Percept
காரணம் ... Cause, Proof
காலமுன்பின் ... Temporal sequence
குறிக்கோள் ... End, Ideal
குறைநிலை ... Deformity
கொள்கை இயலான ... Theoretical
கொள்கலன் ... Receptive vessel

ச

சமய நூல் ... Scripture
சமயப்பற்றின்மை ... Irreligion
சடக்கொள்கை ... Materialism
சடப்பொருள் ... Material substance
சடமில் கொள்கை ... Immaterialism
சார்பற்ற இடம் ... Absolute space
சார்பற்ற கடப்பாடு ... Categorical Imperative
சார்பற்ற சடம் ... Absolute matter
சார்புக்கொள்கை ... Theory of Relativity
சார்புமுறை ... Hypothetical method
சார்புற்ற ... Hypothetical
சார்புற்ற கடப்பாடு ... Hypothetical Imperative
சிந்தனைத் தடங்கள் ... Grooves of thought
சுவடு ... Trace
செய்க்காட்சி ... Experiment
செய்வான் ... Agent
செயல்நிலை அறிவு ... Practical Reason
செயல்முறை ... Practical
செயப்பாட்டு, செயலற்றது ... Passive
செயலாற்ற முடியாத ... Inactive
சொற்பயிற்சி ... Verbal exercise
சொற்பொருள் வகை ... Category
  இயலுதல் இயலாமை ... Possibility and impossibility
  இருத்தலும் இன்மையும் ... Existence and Non existence
  இன்மை ... Negation
  உள்பொருள் ... Reality
  ஒருமைப்பாடு ... Unity
  கட்டாயத் தன்மையும் மாறுந்தன்மையும் ... Necessity and contingency
  காரணமும் காரியமும் ... Cause and effect

செயல்நிலை செயப்பாட்டு நிலை ஆகியவற்றின் சார்புறவு ...	Reciprocity between active and passive
பன்மை ...	Plurality
பொருளும் பண்பும் ...	Substance and Accidents
முழுமை ...	Totality
வரையறை	Limitation

த

தகர்த்தெறி கொள்கை ...	Iconoclasm
தத்துவப் பிணக்கு ...	Philosophical discord
தரப்பட்ட விவரங்கள் ...	Data
தன்நடுமை மனப்போக்கு ...	Ego centric predicament
தன்வழி நிற்றல் ...	Autonomous
தன்னியல் பரிணாமம் ...	Spontaneous Evolution
தனிஆள் அழியாமை ...	Personal Immortality
தனிஆள் முற்றொருமை ...	Personal Identity
தனிப்பட்ட, தனியன் ...	Particular
தனிப் பண்பு ...	Quiddity
தனிநிலை ...	Pure
தாங்கி ...	Substratum
தானே உள்பொருள் என்னும் கொள்கை...	Solipsism
திட்ட அமைப்பு ...	Schematism
திண்மை ...	Solidity
திரிபுக்காட்சி ...	Illusion
திரிபுக்காட்சி, அளவை இயல் ...	Logical illusion
திரிபுக்காட்சி, கடந்தநிலை ...	Transcendental Illusion
திரிபுக்காட்சி, நுகர்ச்சி இயல்பான ...	Empirical Illusion
திருவுளம் ...	Providence
திறனாய்வு ...	Critical estimate
தீமை ...	Evil
தீமை, அறநிலை ...	Moral evil
தீமை, பௌதிக நிலை ...	Physical evil
தீர்ப்பு	Judgment
அளவியல்பான ...	Quantity
அறுதியுரை ...	Apodictic
இயைபு பற்றிய ...	Reflective
இருத்தல் பற்றிய ...	Determinant
உடன்பாடு ...	Affirmative
உறழ்வு ..	Disjunctive

எதிர்மறை	...	Negative
எழிலியல்பான	...	Aesthetic
ஐயஉரை	...	Problematic
சார்பற்ற	...	Categorical
சார்புற்ற	...	Hypothetical
சாற்றுரை	...	Assertive
சிறப்பு	...	Singular
சுவைபற்றிய	....	Taste
தீர்ப்பு தனியன்	...	Particular
தீர்ப்புவகை	...	Modality
தொகுப்பியல்பான	...	Synthetic
நுகர்ச்சிசார் தொகுமுறை	...	Synthetic Aposteriori
நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு தொகு முறை	...	Synthetic Apriori
நோக்க அமைப்பு இயல்பான	...	Teleological
பகுப்பியல்பான	...	Analytic
பண்பியல்பான	...	Quality
பொதுமை	...	General
தெய்விக உரிமை	...	Divine right
தெய்விகக் காட்சி மொழி	...	Divine Visual language
தெய்விக நியதி	...	Divine Law
தொகுப்பு	...	Synthesis
தொகுப்பு, கருத்தில் பார்த்தறிந்தவற்றின்	...	Synthesis of recognition in conception
தொகுப்பு, கற்பனையில் மீண்டும் தோற்றுவிக்கப்பட்டவற்றின்	...	Synthesis of reproduction in imagination
தொகுப்பு, காட்சியில் பற்றப்படுபனவற்றின்	....	Synthesis of apprehension in perception
தொகுமுறை இயல்பான உட்புலனுணர்ச்சியின் ஒருமைப்பாடு	...	Synthetic Unity of apperception
தொடர்ந்தெழுதல்	...	Succession
தோற்ற நோக்கு	...	Genetic view

ந

நல்ல இயற்றிநிலை	...	Good will
நன்மை தீமை	...	Good and Evil
நிகழ்ச்சி உண்மைகள்	...	Matters of fact
நிகழ்ச்சிக் காலம்	...	Duration
நிலையற்ற எண்ணங்கள்	...	Fleeting Ideas
நினைவு பிம்பம்	...	Memory Image

நுகர்ச்சிக்குப்பின் (நுகர்ச்சிசார்) ... Aposteriori
நுகர்ச்சிக்கு முன்னெழு (புலச்சார்பற்ற)... Apriori
நுகர்ச்சிக் கொள்கை (அனுபவ வழிக் கொள்கை)... Empiricism
நுகர்ச்சி நிலைஅகம் ... Empirical self
நுகர்ச்சி நிலை தன்னுணர்வு ... Empirical self conciousness
நுண்கலைகள் ... Fine arts
நுண்ணறிவு ... Intelligence
நெறிப்படுத்தும் ... Regulative

ப

பகுப்பியல் ... Analytic
பகுப்பு முறை ... Analytic method
பண்பு ... Quality
பண்பு, மறைநிலை ... Occult quality
பண்பு, முதல்நிலை ... Primary quality
பண்பு, வழிநிலை ... Secondary quality
பண்புக்குறி ... Connotation
பயன் ... Utility
பயன்முதற் கொள்கை ... Utilitarianism
பயன்வழி உண்மைக் கொள்கை ... Pragmatism
பரப்பு ... Extent
பரப்புடைமை ... Extension
பரிணாமக் கொள்கை ... Evolutionism
பல கடவுட் கொள்கை ... Polytheism
பலபொருள் போலி ... Paralogism
பற்றுதல் ... Apprehension
பன்மை ... Plurality
பன்மைக் கொள்கை ... Pluralism
பார்த்தறிதல் ... Recognition
பிம்பம் ... Image
பிரபஞ்ச இயல் ... Cosmology
பிரபஞ்சக் கொள்கை ... World view
பிரபஞ்சத் திட்டம் ... World scheme
பிறவழி நிற்றல் ... Heteronomous
பிணைகள் ... Correlates
புதுமை உணர்வூட்டும் கொள்கை ... Romantic movement
புலக்காட்சி ... Perception
புலமைக் கொள்கையினர் ... Scholastics
புலன்சார் அறிவு ... Aposteriori knowledge

புலன் வாயிலாக அறியப்படுபவை	...	Sense data
புலனால் அறியக்கூடிய பண்புகள்	...	Sensible qualities
புலனால் அறியப்படும் உலகம்	...	Sense world
புலனுணர்ச்சி	...	Sensation
புலனுணர்ச்சித் தன்மை	....	Sensuous
புறஉறவு	...	Objective relation
புறத்தன்மை	...	Outness
புறநிலைக் காலமுறை	...	Objective time order
புறநிலைத்தோற்றப் பொருள்கள்	...	Phenomena
புறவயத் தன்மை, புறநிலை	...	Objective
புறவயமுறை	...	Objective method
புறவயம்	...	External
பெயருண்மைக் கொள்கை	...	Nominalism
பொதுஅறிவு நோக்கு	...	Common sense point of view
பொதுச்சுட்டு	...	General significance
பொதுமையான	...	Uuiversal
பொருட்டு	...	Condition
பொறிஅமைப்பாளர்	...	Artificer
பொறிஇயல் கொள்கை	...	Theory of mechanism
பொறிஇயல் தன்மை	...	Mechanism
பௌதிக இறைஇயலான	....	Physico-theological
பௌதிக விஞ்ஞானம்	...	Physical science

ம

மக்கண்மைக் கொள்கை	...	Humanism
மகிழ்ச்சி	...	Pleasure
மறுவழிகள்	...	Alternatives
மனித இயல்பேற்றுக் கொள்கை	...	Anthropomorphism
மாறுந்தன்மை	...	Contingent
மாறுநிலை	...	Mode
மாறுநிலை, கலப்பு	...	Mixed mode
மாறுநிலை, தனிநிலை	....	Simple mode
மாறும் ஆளுமை	...	Alternating personality
மானிட விஞ்ஞானம்	...	Science of Man
மெய்ப்பாடு நிலைமறதி	...	Amnesia
மெய்ம்மைத்திறன்	...	Probability
மேல்வரிச் சட்டம்	...	Normative
மேலான நன்மை	...	Supremum Bonum
மேற்கோளுரை	...	Maxim
முக்கூற்று முடிபு	...	Syllogism

RJ5
1621.2

முதல்நிலை ... Primary
முரண் .... Paradox
முரண்பாடு ... Antinomy
முரண்பாடு, இயக்க இயல்பான ... Dynamical Antinomy
முரண்பாடு, கணித இயல்பான ... Mathematical Antinomy
முரணாய்வு ... Dialectic
முழுமையான நன்மை ... Summum Bonum
முழுமையும் பகுதிகளும் ... Whole and parts
முற்கோள் ... Postulate, presupposition
முற்றொருமை ... Identity
மூல அடிப்படைகள் ... First Principles
மூலகாரணம் ... Ultimate origin
மூலமாதிரி ... Archetype

வ

வடிவகணிதம் ... Geometry
வந்தேறிய பண்புகள் ... Accidents
வருவித்தல், உய்த்துணர்தல் ... Deduction
வரையறை ... Limitation, definition
வல்லுணர்ச்சி ... Passion
வழிநிலை ... Secondary
வழியளவை ... Mediate reasoning
வழியறிவு ... Mediate knowledge
வரையறையற்றது ... Boundless
வாய்பாடு ... Formulation
விடுப்பு ... Curiosity
விருப்பங்கள், போக்குகள் ... Inclinations
வெளிப்பாடு ... Revelation
வெற்றிடம் .... Vacuum
வெற்றுநிலை ... Abstraction
வெறும் பாழ் ... Bare nothing
வேற்றுமை முறை .... Method of Difference

TAMIL NADU ARCHIVES LIBRARY
111395

இந்நூல் எழுத உதவியாயிருந்த ஆங்கில நூல்கள்

Aaron, R. I. : John Locke

Adamson, R. : Philosophy of Kant

Alexander, Arch: B. D. History of Philosophy

Baillie, J. : "The Meaning of Duty" (Article—Hibbert Journal Vol. 24—1926)

Berkeley, G. : A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge

Calkins, M. W. : The Presistent Problems of Philosophy

Dresser, H. W. : A History of Modern Philosophy

Durant, W. : The Story of Philosophy

Falckenberg, R. : History of Modern Philosophy

Fraser, A. C. : Berkeley

Hicks, G. D. : Berkeley

Hoffding, H. : A History of Modern Philosophy

Joad, C. E. M. : Guide to the Philosophy of Morals and Politics

John E. *Russel* : The Philosophy of Locke

Korner, S. : Kant

Laing, B. M. : David Hume

Lindsay, A. D. : Kant

Morris, C. R. . Locke, Berkeley, Hume

Perry, R. B. : Present Philosophical Tendencies

(ed.) *Pringle Pattison, A. S.* : An Essay concerning Human understanding by John Locke

Rogers, A. K. : A Student's History of Philosophy

Royce, J. :- The Spirit of Modern Philosophy

Schwegler, A. : Handbook of the History of Philosophy

Smith, N. K. : A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'

Thilly, F. : A History of Philosophy

Thomas and Thomas : Living Biographies of Great Philosophers

Tomlin, E. *W*. F. : The Great Philosophers

Watson, J. : The Philosophy of Kant

Weber and Perry : History of Philosophy

Weldon, T. *D*. : Kant's Critique of Pure Reason

Willibald Klinke : Kant for Everyman

Woodburne, A. S. : The Theory of Knowledge from Locke to Kant

Wright, *W*. K. : A History of Modern Philosophy

(*ed*.) *Yalden-Thomas* : Hume—Theory of Knowledge

Encyclopaedia Britannica, Vol. 5

Encyclopaedia of Religion and Ethics, Vol. 7